René Guénon

Tradizione e tradizioni

Loggia René Guénon
Milano

René Guénon
La Tradizione e le Tradizioni

Scritti 1910-1938

Indice

Alessandro Grossato
Prefazione

È passato anche il cinquantenario della morte di René Guénon, e si resta sempre in attesa che qualcuno finalmente proceda[1] ad una vera e propria riedizione critica di tutte le sue opere, comprese le recensioni[2], che tenga conto non solo delle numerose stesure, varianti, soppressioni ed integrazioni, ma anche delle indicazioni via via fornite nel tempo dallo stesso Guénon, riguardo alla ristampa di molti suoi scritti[3]. Nel frattempo, e in vista di quanto sopra, resta ancora da esplorare, riordinare e possibilmente pubblicare, la parte recuperabile dell'enorme quantità di lettere scritte dal Guénon ai più diversi interlocutori, per un ammontare di centinaia e centinaia di pagine, oggi sparsamente circolanti, perlopiù in fotocopia, fra i mille rivoli della diaspora "guénoniana"[4]. Un'autentica miniera delle più varie informazioni d'ordine tradizionale e, talvolta, delle più riservate. Per quanto riguarda poi più specificamente i lettori italiani dell'opera di René Guénon, mancava una raccolta veramente ordinata dei numerosi scritti ancora sparsi, che finora non avevano trovato posto in nessuna delle diverse antologie postume, a causa della loro impostazione più o meno rigorosamente monotematica. Ne restavano abbastanza da mettere insieme un volume ancora cospicuo, costituito da testi altrimenti difficilmente reperibili[5], non pochi dei quali rivestono, come si vedrà, una notevole importanza per il loro contenuto, anche perché non più ripreso o rielaborato

---

[1] Come sarebbe ormai doveroso nei riguardi di un autore così importante nella storia intellettuale dell'Occidente.

[2] I cui criteri, di parziale ripubblicazione, sono spesso stati piuttosto discutibili. Così, per esempio, la miscellanea che va sotto il nome solo apparentemente esaustivo di *Comptes Rendus*, uscita nel 1973, non raccoglie in realtà che una minima parte delle recensioni, e neanche tutte quelle rimaste "inutilizzate" nelle appendici alle edizioni postume di diverse opere.

[3] Ad esempio, per quanto riguarda la monografia sull'esoterismo di Dante, che andrebbe integrata con i numerosi articoli dedicati alla corrente iniziatica dei Fedeli d'Amore, apparsi successivamente.

[4] Le cui caratteristiche sempre più marcatamente "settarie" danneggiano oggi non poco, con il loro zelante parassitismo a base sentimentale, è ormai doveroso dirlo, l'immagine d'un'opera cristallinamente intellettuale.

[5] La presente raccolta lascia comunque fuori moltissime cose, che d'altra parte potranno trovare la loro giusta collocazione solo nell'eventuale edizione critica di cui si è detto.

dall'autore in altre sue opere note, com'è invece avvenuto in tanti altri casi, o addirittura perché del tutto tralasciati in edizioni successive, com'è il caso di due lunghi ed importantissimi capitoli presenti nella prima edizione della *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*[6], che fra l'altro possono contribuire non poco a chiarire la posizione di Guénon riguardo al problema dottrinale costituito dal Buddhismo delle origini. Già da qualche anno avevamo cominciato a progettare una simile raccolta. Se abbiamo tardato tanto a pubblicarla, è stato soprattutto perché, pur essendo ormai già più di trent'anni che leggiamo e studiamo assiduamente Guénon, proprio attendendo a questo lavoro ci siamo ulteriormente resi conto di quanto inesauribile sia in realtà l'opera di quest'uomo. Se si fa caso, il numero dei titoli che figura nelle diverse bibliografie di René Guénon annesse ai diversi studi monografici che gli son stati sinora dedicati, e che ogni volta si spererebbe finalmente esaustive, tende sempre ad aumentare! Cosa certamente non dovuta ad ignoranza od imperizia dei rispettivi curatori, quanto all'obbiettiva difficoltà di circoscrivere in modo definitivo la sua ricchissima produzione, non solo assai precoce, non solo sparsa talora su testate minori e pochissimo note, e non solo francesi, ma anche al fatto che molti articoli e recensioni sono addirittura anonimi, o firmati con degli pseudonimi (*T Palingenius*, *Le Sphinx*, *Ignitus*, ...)[7], o siglati semplicemente con le iniziali del suo nome islamico (A.W.Y.), o addirittura, come sembra essersi verificato in più di un caso, firmati da altre persone, come ad esempio da Abel Clarin de la Rive, il direttore della celebre rivista *La France Antimaçonnique*[8].

E proprio di fronte alle obiettive difficoltà che pone ancora al momento una ricerca veramente accurata di tutti i contributi di Guénon che, in una forma o nell'altra, costellano queste migliaia di pagine, abbiamo deciso, tranne due anticipazioni particolarmente "gustose", di sospendere la nostra ricerca. È facile rendersi conto, sin dalla lettura dell'*Indice*, di come gli argomenti trattati nei diversi scritti siano quanto mai vari, e dunque assai difficilmente ordinabili tematicamente. L'ordinamento più logico e conforme, che si è dunque imposto come l'unico veramente plausibile, è stato quello strettamente cronologico di pubblicazione, o comunque di effettiva stesura. Abbiamo quindi scelto, per la presente raccolta, il titolo di *La Tradizione e le tradizioni* che in definitiva riassume efficacemente il

---

[6] Capitoli espunti dall'autore in tutte le edizioni successive dell'opera, certo solo perché costituivano in realtà delle digressioni troppo lunghe nell'economia generale di quell'opera, e non per dei motivi di presunta "opportunità" come altri hanno scritto, ma che abbiamo voluto qui finalmente riprendere per il loro obiettivo grande interesse.

[7] Forse non tutti i suoi pseudonimi son stati ancora identificati.

[8] Noi stessi abbiamo recentemente contribuito ad una importante integrazione di tale bibliografia, individuando e pubblicando il testo, sinora inedito ed ignoto agli stessi specialisti, della *Psychologie*, un breve trattato monografico scritto da Guénon verosimilmente intorno al 1917, ad uso degli studenti liceali dei suoi corsi di filosofia.

senso di tutti, poiché sintetizza la differenza essenziale che esiste fra la *Tradizione* primordiale, intesa soprattutto come dottrina metafisica pura, la quale di necessità è e resta immutabile nel tempo, e tutti i suoi innumeri adattamenti ciclici, cioè le diverse tradizioni, comprese le tre religioni abramiche. E della Tradizione o delle specifiche tradizioni appunto si parla, ovvero del rapporto fra esoterismo ed exoterismo, e quindi dell'iniziazione in tutte le sue diverse forme, sia orientali che occidentali, per arrivare alle contraffazioni pseudo o neospiritualiste dell'idea tradizionale, fino all'azione sovversiva dell'antitradizione e della controiniziazione. Uno scenario quanto mai vario, ma in definitiva completo, che non mancherà di colpire anche molti lettori abituali di René Guénon per il carattere particolarmente esplicito e quanto mai attuale di molte delle pagine che seguono. A questo proposito segnaliamo soprattutto l'articolo che si intitola *Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales?*[9], il quale tocca un problema di costante e centrale interesse, almeno per quanto riguarda noi occidentali.

---

[9] Curiosamente esso era stato inviato dall'autore nel 1935 ad una rivista rumena, *Memra*, la quale cessò di uscire prima di poterne pubblicare la traduzione, già pronta. Com'è ormai noto, dopo la Francia, l'Italia e la Romania sono i paesi europei nei quali maggiormente agì l'influenza intellettuale dell'opera di René Guénon.

Alessandro Grossato
Nota ai Testi

Diamo di seguito gli estremi delle prime edizioni dei testi qui raccolti e tradotti, nonché delle successive ristampe, e delle eventuali traduzioni in lingua italiana già esistenti.

Le Dalaï-lama. In *La Gnose*, n. 5, Parigi, marzo 1910, p. 88-90.

La Religion et les religions. In *La Gnose*, n. 10, Parigi, 10 settembre 1910. Ripreso in *Vers la Tradition*, n. 83-84, Parigi.

L'enseignement initiatique. In *Le Symbolisme*, gennaio 1913. Ripreso in *Voile d'Isis*, Parigi, dicembre 1933. Julius Evola lo tradusse col titolo di *Sull'insegnamento "tradizionale" e sul senso dei simboli* per la rubrica *Diorama* del quotidiano *Il Regime Fascista* del 2 marzo 1934. Tutti gli articoli pubblicati in questo quotidiano sono stati poi raccolti in un volumetto dal titolo: René Guénon, *Precisazioni necessarie, i saggi di "Diorama-Regime Fascista"*, Il cavallo alato, Salerno, 1988.

Les influences modernistes dans l'Inde. "*Les influences modernistes dans l'Inde. Le Brahma-Samâj. L'Arya-Samâj. Les Sept Frères (Sat Bhai)*". Scritto originariamente per *La France Antimaçonnique. Organe hebdomadaire du Conseil Antimaçonnique de France*, Parigi, 31 luglio e 11 dicembre 1913. Ristampato in *Études Traditionnelles*, nn. 303-304, Parigi, ottobre-novembre e dicembre 1952, rispettivamente alle p. 289-297 e 337-343. Quello che abbiamo qui riunificato, è originariamente un articolo uscito in due puntate, dedicate rispettivamente a *Le Brahma-Samâj* e a *L'Arya-Samâj*.

Réflexions à propos du "Pouvoir Occulte". In *La France Antimaçonnique. Organe hebdomadaire du Conseil Antimaçonnique de France*, nn. 24-25, Parigi, 11 e 18 giugno 1914, rispettivamente alle p. 277-280 e 289-293. Firmato con lo pseudonimo di *Le Sphinx*.

Discours contre les discours. Pronunciato originariamente alla fine del giugno 1917, nella veste di professore di filosofia in occasione della distribuzione dei premi nel Collegio di Saint-Germain-en-Laye e quindi subito pubblicato nel locale *Bulletin municipal*. Ristampato in *Études Traditionnelles*, n. 428, Parigi, novembre-dicembre 1971, p. 242-250.

Les dualités cosmiques. Scritto originariamente, a quel che sembra, nel 1920-21, per *La Revue de Philosophie*, rivista alla quale Guénon aveva già collaborato, ma rimasto allora inedito, perché rifiutato a seguito della reazione di un certo ambiente cattolico (1), esso fu infine pubblicato quando il figlio più anziano di René Guénon, Ahmed Abdel Wahed Yahya, ne trasmise il manoscritto autografo, in *Études Traditionnelles*, nn. 429-431, Parigi, gennaio-febbraio, marzo-aprile e maggio-giugno 1972, rispettivamente alle p. 1-10, 49-61 e 97-104.

Les doctrines hindoues. Nella *Revue Bleue*, n. 15, marzo 1924, p. 195-199. Prima traduzione italiana ne *La Tavola di Smeraldo*, n. 0, Genova, novembre 1983, p. 17-28.

La constitution de l'être humain selon les Bouddhistes. Costituiva il capitolo XI della prima edizione de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Parigi, 1925, p. 111-124. Tradotto per la prima volta in italiano da Luiz Maio Ruiz, in *René Guénon in Italia*, Edizioni Sapere, Padova, 1992.

La Délivrance selon les Jainas. Costituiva il capitolo XXV della prima edizione de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Parigi, 1925, p. 245-250. Tradotto per la prima volta in italiano da Luiz Maio Ruiz, in *René Guénon in Italia*, Edizioni Sapere, Padova, 1992.

F.-Ch. Barlet et les sociétés initiatiques. In *Voile d'Isis*, n. 64, Parigi, aprile 1925, p. 3-7. Ristampato in *Études Traditionnelles*, n. 487, Parigi, gennaio-marzo 1981, p. 217-221.

Quelques précisions à propos de la H. B. of L. In *Voile d'Isis*, n. 70, Parigi, ottobre 1925, p. 8-11. Ristampato in *Études Traditionnelles*, n. 487, Parigi, 1985, p. 592-595. Quest'articolo, che assieme al precedente costituiva in realtà un unico studio articolato in due parti successive, raccoglie dei dati interessantissimi sulla famosa *Hermetic Brotherhood of Luxor*, spesso citata dal Guénon nelle sue opere.

(1) Come testimonia l'articolo di Mme Noële Maurice-Denis Boulet, *L'ésotériste René Guénon*, in *La Pensée Catholique*, nn. 77, 78-79 e 80, 1962.

À propos de quelques symboles hérmetiques-réligieuses. In *Regnabit*, dicembre 1925. Ristampato in *Études Traditionnelles*, n. 496, Parigi, 1987, p. 23-29. L'articolo prende in esame la singolare immagine di Cristo-Giano con *chiave* e *scettro*, ben nota ai lettori del Guénon, che vi farà spesso riferimento.

Les origines du Mormonisme. Nella *Revue Bleue*, n. 17, 4 settembre 1926. Ristampato in *Études Traditionnelles*, n. 235, Parigi, luglio 1939, p. 261-275. Ripreso nell'antologia postuma: René Guénon, *Mélanges*, Gallimard, Paris, 1976, p. 161-175.

Le Christ prêtre et roi. In *Au Christ-Roi (Revue du Hieron de Paray-le-Monial)*, maggio-giugno 1927. Ristampato in *Études Traditionnelles*, n. 369, Parigi, gennaio-febbraio 1962, p. 1-8. Prima traduzione italiana in *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 25, Torino, ottobre-dicembre 1967, p. 181-189. L'articolo riprende da un'altra angolatura il tema dei due poteri spirituale e temporale, superiormente riassunti in quella "funzione suprema" da cui in realtà promanano.

Le symbolisme du tissage. In *Le Voile d'Isis*, n. 122, Parigi, febbraio 1930, p. 65-70.

Les influences errantes. Apparso la prima volta, con il titolo di *Al-Quwâh as-Sâbihah*, nella rivista in lingua araba *El-Marîfah* (*La Conoscenza*), 1931, con la firma Abdel Wahed Yahya. La versione francese, sembra redatta a suo tempo dallo stesso Guénon, verrà pubblicata solo nel n. 370 di *Études Traditionnelles*, Parigi, marzo-aprile 1962, p. 1-7. Prima traduzione italiana in *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 46, Torino, gennaio-giugno 1977, p. 1-7.

Initiation et contre-initiation. In *Le Voile d'Isis*, n. 158, Parigi, febbraio 1933, p. 3-8. Ristampato nella ribattezzata Études Traditionnelles, n. 495, Parigi, gennaio-marzo 1983, p. 49-54. Vi si dimostra la reale natura ed origine dell'una e dell'altra, la contro-iniziazione derivando in realtà dalla degenerazione delle vie di "Piccoli Misteri", a seguito della perdita del punto di vista metafisico.

La religion d'un philosophe. In *Le Voile d'Isis*, n. 169, Parigi, gennaio 1934, p. 5-12. Apparso con il titolo *Dove si riduce la "religione" di un filosofo* sulla rubrica *Diorama* del quotidiano *Il Regime Fascista* del 1° giugno 1934, tradotto da Julius Evola. Centrato sulla figura di Henri Bergson, prende in considerazione un interessante esempio dello pseudospiritualismo moderno.

Le Soufisme. In *Le Voile d'Isis*, nn. 176-177, Parigi, agosto-settembre 1934, *Numéro spécial sur la Tradition Islamique*, p. 289-296. Lucida introduzione ad una delle poche vie iniziatiche mantenutasi tutt'oggi intatta, anche nella sua parte superiore, e alla quale, com'è noto, lo stesso René Guénon era ricollegato.

Y a-t-il encore des possibilités initiatiques dans les formes traditionnelles occidentales? Scritto originariamente per la rivista rumena *Memra* (nn. 2-5, gennaio-aprile 1935), la traduzione, già pronta, rimase inedita a causa della brusca fine della rivista dopo l'uscita di appena due numeri. È stato pubblicato per la prima volta in *Études Traditionnelles*, n. 435, Parigi, gennaio-febbraio 1973, p. 1-8. Prima traduzione italiana in Claudio Mutti, *Eliade, Vâlsan, Geticus e gli altri. La fortuna di Guénon fra i Romeni*, All'insegna del Veltro, Parma, 1999, p. 126-132.

Tradition et traditionalisme. In *Études Traditionnelles*, n. 202, Parigi, ottobre 1936, p. 361-368. Tradotto da Evola con lo stesso titolo per la rubrica *Diorama* del quotidiano *Il Regime Fascista* del 17 novembre 1936.

Les contrefaçons de l'idée traditionnelle. In *Études Traditionnelles*, nn. 203 e 204, Parigi, novembre e dicembre 1936, p. 397-404 e 441-449. Prima traduzione in lingua italiana nella *Rivista di Studi Tradizionali*, nn. 4 e 5, del luglio-settembre e dell'ottobre-dicembre 1962, Torino, p. 153-162 e 217-226.

À propos d'animisme et de chamanisme. In *Études Traditionnelles*, n. 210, Parigi, giugno 1937, p. 224-230. Tradotto da Evola col titolo di *Esplorazioni sull'altra sponda* per la rubrica *Diorama* del quotidiano *Il Regime Fascista* del 31 marzo 1939.

"**Notes and Queries**". In *Speculative Mason*, VoI. XXVII, aprile, luglio ed ottobre 1935, p. 77, 78, 118-119 e 156; Vol. XXVIII, gennaio 1936; Vol. XXIX, gennaio 1937, p. 29. Prima traduzione francese col titolo collettivo di *Quelques pages oubliées de René Guénon in Études Traditionnelles*, n. 427, Parigi, settembre-ottobre 1971, p. 209-216. Prima traduzione italiana in *Rivista di Studi Tradizionali*, nn. 54-55, Torino, 1981. Si tratta di brevi, succinti interventi siglati semplicemente A.W.Y., le iniziali del nome islamico di René Guénon (Abdel Wahed Yahya), che questi scrisse, a partire dal 1935, nella rubrica *Notes and Queries* della nota rivista massonica *Speculative Mason*, come puntuali risposte alle diverse domande inviate dai lettori.

L'erreur du «Psychologisme». In *Études Traditionnelles*, nn. 217 e 218, gennaio e febbraio 1938, Parigi, p. 5-10 e 45-50. Tradotto da Evola con il

titolo di *Sulla perversione psicanalitica* per la rubrica *Diorama* del quotidiano *Il Regime Fascista* del 19 dicembre 1939.

L'illusion de la vie ordinaire. In *Études Traditionnelles*, nn. 219 e 220, Parigi, marzo e aprile 1938, p. 81-86 e 121-126. Prima traduzione italiana in *Rivista di Studi Tradizionali*, n. 18, Torino, gennaio-marzo 1966, p. 1-8.

Il *Dalai Lama*

Da qualche tempo, delle informazioni di fonte inglese, dunque evidentemente interessate, ci raffigurano il Tibet come invaso da un esercito cinese, e il Dalai Lama in fuga davanti a questa invasione e apprestantesi a domandare aiuto al governo delle Indie per ristabilire la sua autorità minacciata. È del tutto comprensibile che gli Inglesi pretendano di annettere il Tibet all'India, dalla quale esso è tuttavia separato da ostacoli naturali difficilmente superabili, e che essi cerchino un pretesto per penetrare nell'Asia centrale, dove nessuno pensa di richiedere il loro intervento. La verità è che il Tibet è una provincia cinese, che da molti secoli dipende amministrativamente dalla Cina, e che, di conseguenza, questa non ha bisogno di conquistarlo. Quanto al Dalai Lama, non è e non è mai stato un sovrano temporale, ed il suo potere spirituale è fuori dalla portata di qualunque invasore, quale esso sia, che potesse introdursi nella regione tibetana. Le notizie allarmanti che ci si sforza di diffondere attualmente sono dunque prive di ogni fondamento; in realtà, ci sono stati semplicemente alcuni saccheggi compiuti da una banda di predoni, ma, come avviene assai frequentemente in questa contrada, nessuno sogna minimamente di preoccuparsene.

Approfitteremo di questa occasione per rispondere a talune domande che ci sono state poste riguardo al Dalai Lama; ma, affinché nessuno possa accusarci di fare affermazioni di dubbio valore e che non godono di alcuna autorevolezza, ci limiteremo a riprodurre i passaggi principali di una *Corrispondenza dall'Estremo Oriente* pubblicata da *La Voie* (nn. 8 e 9). Tale corrispondenza apparve nel 1904, quando una spedizione inglese, comandata dal colonnello Younghusband, tornò da Lhasa con un preteso trattato in fondo al quale non appariva alcuna firma tibetana. "Gli Inglesi riportavano dall'Altopiano tibetano un trattato che era stato firmato solamente dal loro comandante, e che dunque per i Tibetani non rappresentava né un impegno né un obbligo. L'intrusione inglese a Lhasa non poteva avere nessuna influenza sul governo tibetano, e meno ancora su quella parte della religione tibetana che si deve considerare come l'antenata di tutti i dogmi e ancor meno sul simbolo vivente della Tradizione".

Ecco alcuni dettagli sul palazzo del Dalai Lama, nel quale nessuno straniero è mai penetrato: "Questo palazzo non si trova nella città di Lhasa, ma sulla sommità di una collina isolata al centro della pianura, ed è situato circa un quarto d'ora a nord della città. Esso è come circondato e racchiuso

da un gran numero di templi costruiti come dei *dinh* (pagode confuciane), nei quali abitano i Lama che sono al servizio del Dalai Lama; i pellegrini non varcano mai la soglia di questi *dinh*. Lo spazio che si trova al centro di questi templi disposti in cerchio gli uni a fianco agli altri, costituisce una grande corte pressoché sempre deserta, al centro della quale si trovano quattro templi, di forme differenti, ma disposti regolarmente in quadrato; e al centro di questo quadrato vi è la dimora personale del Dalai Lama.

"I quattro templi sono di grandi dimensioni, ma non troppo elevati, e sono costruiti più o meno secondo il modello delle abitazioni dei viceré o dei governatori delle grandi province dell'Impero cinese; essi sono occupati dai dodici Lama chiamati *Lama-Namshan*, che formano il *consiglio circolare* del Dalai Lama. Gli appartamenti interni sono riccamente decorati, ma vi si vedono solo i colori lamaici, ossia il giallo e il rosso; essi sono divisi in più stanze le più grandi delle quali sono le *sale di preghiera*. Ma, salvo assai rare eccezioni, i dodici *Lama-Namshan* non possono ricevere nessuno negli appartamenti interni; persino i loro servitori dimorano negli appartamenti detti *esterni*, perché, da questi appartamenti, non si può scorgere il palazzo centrale. Questo occupa il centro del secondo quadrato, ed è isolato da ogni lato dagli appartamenti dei dodici *Lama-Namshan*; è necessaria una dichiarazione speciale e personale del Dalai Lama per oltrepassare quest'ultimo spazio interno.

"Il palazzo del Dalai Lama non si svela agli occhi degli abitanti degli appartamenti interni se non con il suo grande peristilio che ne fa il giro completo, come avviene in tutti gli edifici dell'Asia meridionale; questo peristilio è sostenuto da quattro ordini di colonne, che sono, dall'alto in basso, ricoperte d'oro. Nessuno abita il pianterreno del palazzo, che è composto solamente da vestiboli, sale di preghiera e gigantesche scalinate. Davanti al quadruplo peristilio, il palazzo si eleva su tre piani: il primo piano è color della pietra, il secondo è rosso, il terzo è giallo. Sopra il terzo piano, e a mo' di copertura, si erge una cupola del tutto tondeggiante e ricoperta da lamine d'oro; si può vedere questa cupola da Lhasa ed anche da più lontano nella vallata; ma i templi interni ed esterni nascondono la vista dei piani. Solo i dodici *Lama-Namshan* conoscono la distribuzione dei piani del palazzo centrale, e quel che vi avviene; è al piano rosso, e al centro, che si tengono le sedute del consiglio circolare. L'insieme di queste costruzioni è veramente grandioso e maestoso; coloro che hanno l'autorizzazione di circolarvi sono tenuti a custodire il silenzio" (Nguyên V. Cang, *Le Palais du Dalaï-Lama*, n. 8, 15 novembre 1904).

Ed ecco ora quanto concerne il Dalai Lama: "Quanto alla persona del Dalai Lama, che si credeva di vedere già (all'epoca dell'intrusione inglese) condizionato e 'profanato' da sguardi stranieri, bisogna dire che questo timore è ingenuo, e che, né ora né mai, potrà avere fondamento. *La persona del Dalai Lama non si mostra se non al piano rosso del grande palazzo sacro, quando i dodici Lama-Namshan vi si riuniscono a certe condizioni e*

per ordine di colui stesso che li regge. Sarebbe sufficiente la presenza di un solo altro uomo, chiunque egli fosse, perché il Dalai Lama non apparisse affatto; e in questo vi è più che una semplice impossibilità materiale di profanare la sua presenza: egli non può essere là ove vi siano i suoi nemici o anche solo degli stranieri. Il Papa dell'Oriente, come lo chiamano (assai impropriamente) i fedeli del Papa dell'Occidente, non è di quelli che si possano spogliare o costringere, perché non è sotto il potere né sotto il controllo umano; e *egli è sempre lo stesso*, oggi come in quel giorno assai lontano in cui egli si rivelò a quel Lama profetico, che i Tibetani chiamano Issa, e che i Cristiani chiamano Gesù" (Nguyên V. Cang, *Le Dalaï-Lama*, n. 9, 15 dicembre 1904).

Questo dimostra a sufficienza che il Dalai Lama non può essere in fuga, ora non più che al momento in cui queste righe sono state scritte, e che non si pone neanche il problema di destituirlo o di eleggere un suo successore; da tutto ciò si può dedurre ugualmente quale valore abbiano le affermazioni di certi viaggiatori che, avendo più o meno esplorato il Tibet, pretendono di aver visto il Dalai Lama; non è il caso di attribuire la benché minima importanza a simili racconti. Non aggiungeremo altro alle parole che abbiamo citato, parole che promanano da una fonte molto autorevole; d'altronde si comprenderà che tale questione non è di quelle che conviene trattare pubblicamente senza riserve, ma abbiamo pensato che non sarebbe stato né inutile né inopportuno parlarne qui.

La Religione e le religioni

"Onorate la Religione, diffidate dalle religioni": è questa una delle massime principali che il Taoismo ha inscritto sulla porta di tutti i suoi templi; e tale tesi (che d'altronde è stata sviluppata in questa Rivista anche dal nostro Maestro e collaboratore Matgioi) non è affatto specifica della metafisica estremo-orientale, ma si deduce immediatamente anche dagli insegnamenti della Gnosi pura che esclude qualunque spirito settario o di sistema, dunque qualunque tendenza all'individualizzazione della Dottrina.

Se la Religione è necessariamente una come la Verità, le religioni non posson essere altro che delle deviazioni dalla Dottrina primordiale; e non si devono affatto confondere con lo stesso Albero della Tradizione i vegetali parassiti, antichi o recenti, che si allacciano al suo tronco, e che, vivendo completamente della sua stessa sostanza, si sforzano di soffocarlo: sforzi vani, perché delle modificazioni temporanee non possono intaccare per nulla la Verità immutabile ed eterna.

Da questo, risulta evidentemente che non può essere accordata alcuna autorità a nessun sistema religioso che derivi da uno o più individui, poiché, dinnanzi alla Dottrina vera ed impersonale, gli individui non esistono affatto; e, con questo, si comprende anche tutta l'inanità di questa domanda, posta tuttavia così sovente: "Le circostanze della vita dei fondatori di religioni, così come ci sono state riportate, devono essere considerate come dei fatti storici reali, o come delle semplici leggende aventi un carattere puramente simbolico?".

Che si siano introdotte nel racconto della vita del fondatore, vero o presunto, di tale o talaltra religione, delle circostanze che primitivamente erano dei puri simboli, e che in seguito sono state prese per dei fatti storici da parte di coloro che ne ignoravano il significato, questo è del tutto verosimile, e persino probabile in più di un caso. È ugualmente possibile, è vero, che delle simili circostanze si siano talvolta verificate, nel corso dell'esistenza di certi esseri aventi una natura del tutto speciale, così come ce l'hanno i Messia o i Salvatori; ma questo c'importa poco, perché non toglie nulla al loro valore simbolico, il quale deriva da tutt'altra cosa che dei semplici fatti materiali.

Diremo di più: l'esistenza stessa di tali esseri, considerati nella loro apparenza individuale, dev'essere anch'essa considerata come simbolica. "Il Verbo si è fatto carne", dice il Vangelo di Giovanni; e dire che il Verbo, manifestandosi, si è fatto carne, significa dire che si è materializzato, o, per

esprimersi in modo più generale ed allo stesso tempo più esatto, ch'esso si è in qualche modo cristallizzato nella forma; e la cristallizzazione del Verbo, è il Simbolo. Così, la manifestazione del Verbo, a qualunque grado e sotto qualunque aspetto essa sia considerata in rapporto a noi, vale a dire dal punto di vista individuale, è un puro simbolo; le individualità che rappresentano per noi il Verbo, ch'esse siano o meno dei personaggi storici, sono tutte simboliche in quanto esse manifestano un principio, ed è solo il principio che conta.

Non dobbiamo dunque per nulla preoccuparci della storia delle religioni, il che d'altronde non vuol affatto dire che questa scienza non abbia altrettanto interesse relativo così come qualunque altra; ci è persino permesso, ma da un punto di vista che non ha nulla di gnostico, di augurarci ch'essa un giorno realizzi dei progressi più autentici di quelli che hanno fatto la reputazione, forse insufficientemente giustificata, di alcuni dei suoi rappresentanti, e che si sbarazzi prontamente di tutte le ipotesi troppo fantasiose, per non dire fantastiche, di cui l'hanno ingombrata degli esegeti male accorti. Ma non è affatto qui il caso d'insistere su questo argomento, che, non ci stancheremo di ripeterlo, è del tutto al di fuori della Dottrina e non potrebbe riguardarla in nessun modo, perché si tratta di una semplice questione di fatti, e, davanti alla Dottrina, non esiste nient'altro che l'idea pura.

***

Se le religioni, indipendentemente dal problema della loro origine, appaiono come delle deviazioni della Religione, ci si deve domandare che cosa questa sia nella sua essenza.

Etimologicamente, la parola *Religione*, derivando da *religare*, rilegare, implica un'idea di legame, e, di conseguenza, di unione. Dunque, ponendoci nel dominio esclusivamente metafisico, il solo che c'importi, possiamo dire che la Religione consiste essenzialmente nell'unione dell'individuo con gli stati superiori del suo essere, e, attraverso questi, con lo Spirito Universale, unione mediante la quale scompare l'individualità, così come ogni altra distinzione illusoria; ed essa, di conseguenza, comprende anche i mezzi per realizzare questa unione, mezzi che ci sono stati insegnati dai Saggi che ci hanno preceduto nella Via.

Questo significato è precisamente quello che ha in sanscrito la parola *Yoga*, checché pretendano coloro secondo i quali tale parola designerebbe sia "una filosofia" sia "un metodo di sviluppo dei poteri latenti dell'organismo umano".

La Religione, sottolineiamolo, è l'unione con il Sé interiore, che è a sua volta uno con lo Spirito Universale, ed essa non pretende affatto di ricollegarci ad un qualche essere esterno rispetto a noi, e quindi necessariamente illusorio nella misura in cui fosse considerato come esterno. *A fortiori* essa non è affatto un legame fra degli individui umani, cosa che avrebbe ragion d'essere solo nel dominio sociale; quest'ultimo

caso, di contro, è quello della maggior parte delle religioni, che hanno come principale preoccupazione quella di predicare una morale, vale a dire una legge che gli uomini devono osservare per vivere in società. In effetti, se si scarta ogni considerazione mistica o semplicemente sentimentale, è a questo che si riduce la morale, la quale non avrebbe alcun senso al di fuori della vita sociale, e che si deve modificare assieme alle condizioni di quella. Se dunque le religioni possono avere, e certamente hanno infatti, la loro utilità da tale punto di vista, esse avrebbero dovuto limitarsi a questo ruolo sociale, senza avanzare alcuna pretesa dottrinale; ma, malauguratamente, le cose sono andate in modo del tutto diverso, almeno in Occidente.

Diciamo in Occidente, perché, in Oriente, non poteva prodursi nessuna confusione fra i due domini metafisico e sociale (o morale), che sono profondamente separati, di modo tale che non è possibile nessuna azione dell'uno sull'altro; e, in effetti, non vi si può trovare nulla che corrisponda, anche solo approssimativamente, a quel che gli Occidentali definiscono come una religione. Al contrario, la Religione, così come l'abbiamo definita, vi è onorata e praticata costantemente, mentre, nell'Occidente moderno, la stragrande maggioranza la ignora perfettamente, e non ne suppone neanche l'esistenza, forse neppure la possibilità.

Senza dubbio ci si obbietterà che tuttavia il Buddhismo è qualcosa di analogo alle religioni occidentali, ed è vero che è quel che vi si avvicina di più (ed è forse per questo che taluni studiosi vogliono vedere, in Oriente, del Buddhismo un po' dappertutto, persino dove non ne è presente la benché minima traccia); ma ne è ancora molto lontano, e i filosofi o gli storici che l'hanno mostrato sotto tale aspetto l'hanno singolarmente sfigurato. Esso non è più deista che ateo, non più panteista che nichilista, nel senso che queste denominazioni hanno preso nella filosofia moderna, e che è anche quello in cui le hanno utilizzate degli individui che hanno preteso interpretare e discutere delle teorie ch'essi ignoravano. D'altra parte, non diciamo questo per riabilitare oltre misura il Buddhismo, che è un' eresia manifesta (soprattutto nella sua forma originale, ch'esso ha conservato solo in India, perché le razze gialle l'hanno a tal punto trasformato che lo si riconosce appena) poiché rigetta l'autorità della Tradizione ortodossa, allo stesso tempo in cui permette l'introduzione di certe considerazioni sentimentali nella Dottrina. Ma bisogna riconoscere ch'esso almeno non arriva fino al punto di porre un Essere Supremo esteriore rispetto a noi, errore (nel senso di illusione) che ha dato nascita alla concezione antropomorfica, che non ha tardato a divenire persino del tutto materialistica, e dalla quale derivano tutte le religioni occidentali.

D'altra parte, non ci si deve illudere riguardo al carattere, per nulla religioso malgrado le apparenze, di certi riti esteriori, che si collegano strettamente alle istituzioni sociali; diciamo riti esteriori, per distinguerli dai riti iniziatici, che sono tutt'altra cosa. Questi riti esteriori, per il fatto stesso ch'essi sono sociali, non possono essere affatto religiosi, quale che sia il

senso che si dà a questa parola (a meno che non si voglia con ciò dire ch'essi costituiscono un legame fra degli individui), e non appartengono ad alcuna setta ad esclusione di altre; ma sono inerenti all'organizzazione della società, e tutti i membri di questa vi partecipano, a qualunque organizzazione esoterica essi possano appartenere, così come nel caso che essi non appartengano a nessuna. Quali esempi di questi riti di carattere sociale (come le religioni, ma totalmente differenti da esse, come si può giudicare comparando i risultati degli uni e delle altre nelle organizzazioni sociali corrispondenti), possiamo citare, in Cina, quelli il cui insieme costituisce ciò che si chiama Confucianesimo, che non ha nulla di una religione.

Aggiungiamo che si potrebbero ritrovare le tracce di qualcosa di questo genere nella stessa antichità greco-romana, nella quale ciascun popolo, ciascuna tribù, e persino ciascuna città, aveva i propri riti particolari, in rapporto con le proprie istituzioni, il che non impediva affatto che un uomo potesse praticare successivamente dei riti assai diversi, secondo i costumi dei luoghi nei quali si trovava, e questo senza che nessuno se ne meravigliasse minimamente. Non sarebbe stato così, se tali riti avessero costituito una sorta di religione di Stato, la cui sola idea sarebbe stata senza dubbio un nonsenso per un uomo di quell'epoca, come lo sarebbe ancor oggi per un Orientale, e soprattutto per un Estremo-Orientale.

È facile così accorgersi come gli Occidentali moderni deformino le cose che sono loro estranee, allorché le considerano attraverso la mentalità che è loro propria; si deve tuttavia riconoscere, e questo li giustifica almeno fino ad un certo punto, che è assai difficile per degli individui di sbarazzarsi dei pregiudizi di cui la loro razza si è imbevuta da molti secoli. Così non è tanto agli individui che si deve rimproverare lo stato attuale delle cose, bensì ai fattori che hanno contribuito a creare la mentalità della razza; e, fra questi fattori, sembra proprio che si debba assegnare il primo posto alle religioni: la loro utilità sociale, sicuramente incontestabile, è sufficiente a compensare questo inconveniente intellettuale?

L'insegnamento iniziatico[1]

Sembra che, in maniera assai generale, non ci si renda tanto esattamente conto di quel che è, o di quel che dev'essere, l'insegnamento iniziatico, né di quel che lo caratterizza essenzialmente, differenziandolo profondamente dall'insegnamento profano. Molti, in una simile materia, considerano le cose in modo troppo superficiale, si arrestano alle apparenze ed alle forme esteriori, e così non vedono niente di più, come particolarità degna di nota, che l'uso del simbolismo, del quale non comprendono per nulla la ragion d'essere, si può persino dire la necessità, e che, in tali condizioni, sicuramente non possono far altro che trovare strano e persino inutile. A parte questo, essi suppongono che la dottrina iniziatica non sia, in fondo, nient'altro che una filosofia come le altre, forse un poco differente per il suo metodo, ma in ogni caso niente di più, perché la loro mentalità è siffatta ch'essi sono incapaci di concepirla altrimenti. Ed anche coloro che almeno acconsentono di riconoscere all'insegnamento di una tale dottrina qualche valore da un punto di vista o da un altro, e per dei motivi qualunque, che abitualmente non hanno nulla di iniziatico, anche costoro non potranno mai arrivare che a farne tutt'al più una sorta di prolungamento dell'insegnamento profano, di complemento dell'educazione ordinaria, ad uso di una relativa *élite*. Ora, sarebbe forse anche meglio negare totalmente il suo valore, il che equivale in definitiva ad ignorarlo puramente e semplicemente, piuttosto che denigrarlo a questa maniera e, troppo sovente, presentare in suo nome ed al suo posto l'espressione di punti di vista particolari, più o meno coordinati, su ogni sorta di cose che, in realtà, non sono iniziatiche né in se stesse, né per il modo in cui son trattate.

---

[1] Scrive Guénon, introducendo la seconda edizione di questo suo articolo (v. più sopra la nostra *Nota ai Testi*): "Come complemento ai nostri precedenti studi sul problema dell'iniziazione, e più specialmente su quel che concerne la differenza essenziale che esiste fra i metodi dell'insegnamento iniziatico e quelli dell'insegnamento profano, riproduciamo qui, senza modificarne nulla, un articolo che abbiamo pubblicato in passato nella rivista *Le Symbolisme* (n. del gennaio 1913). Siccome senza dubbio la maggior parte dei lettori attuali di *Voile d'Isis* non ha mai avuto conoscenza di quest'articolo, riteniamo che la sua riproduzione non sarà inopportuna; e che allo stesso tempo dimostrerà che, qualunque cosa possano immaginar certuni, i quali giudicano troppo facilmente il nostro modo di considerare le cose non è mai cambiato" (N.d.C.).

E, se questa maniera quantomeno difettosa di considerare l'insegnamento iniziatico non è dovuta, dopo tutto, che all'incomprensione della sua vera natura, ce n'è un'altra che lo è pressoché altrettanto, benché in modo apparentemente del tutto opposto rispetto ad essa. È quella che consiste nel voler ad ogni costo opporlo all'insegnamento profano, pur d'altra parte attribuendogli come oggetto una certa scienza speciale, più o meno vagamente definita, messa ad ogni istante in contraddizione ed in conflitto con le altre scienze, e sempre dichiarata superiore rispetto a queste senza che se ne sappia troppo il motivo, poiché essa non è né meno sistematica nella sua esposizione, né meno dogmatica nelle sue conclusioni. I partigiani di un insegnamento di questo genere, sedicente iniziatico, affermano tuttavia, quest'è vero, che è di tutt'altra natura rispetto all'insegnamento ordinario, sia esso scientifico, filosofico o religioso; ma di questo non forniscono alcuna prova e, malauguratamente, non si limitano affatto a ciò quanto ad affermazioni gratuite o ipotetiche. Ben di più: raggruppandosi in molteplici scuole e sotto denominazioni diverse, si contraddicono più fra di loro di quanto non lo facciano, sovente per partito preso, i rappresentanti delle diverse branche dell'insegnamento profano, il che però non impedisce affatto a ciascuno di essi di pretendere di venire creduto sulla parola e di essere considerato più o meno infallibile.

Ma, se l'insegnamento iniziatico non è né il prolungamento dell'insegnamento profano, come vorrebbero gli uni, né la sua antitesi, come sostengono gli altri, se esso non è né un sistema filosofico né una scienza specializzata, ci si può chiedere cosa sia in realtà, perché non basta aver detto ciò che non è; bisogna ancora, se non proprio darne una definizione precisa, cosa che forse è impossibile, almeno cercare di far comprendere in che cosa consista la sua natura. E far comprendere la sua natura, almeno nella misura in cui questo può essere fatto, significa allo stesso tempo spiegare, perciò stesso, perché non è possibile definirla senza deformarla, ed anche perché ci si sia così generalmente ingannati, e in qualche modo necessariamente, circa il suo vero carattere.

Così, l'uso costante del simbolismo nella trasmissione di questo insegnamento, di cui forma in un certo modo la base, potrebbe tuttavia, per chiunque ci riflettesse almeno un poco, essere sufficiente a far già intravedere, allorché si ammettesse, com'è semplicemente logico farlo anche senza andare sino in fondo alle cose, che un modo di espressione del tutto differente dal linguaggio ordinario dev'essere stato creato per esprimere, almeno in origine, delle idee altrettanto diverse da quelle che esprime quest'ultimo, e delle concezioni che non si possono affatto tradurre integralmente mediante delle parole, e per le quali c'è bisogno di un linguaggio meno limitato, più universale, perché esse stesse appartengono ad un ordine più universale.

Ma, se le concezioni iniziatiche sono diverse dalle concezioni profane, è soprattutto perché esse derivano innanzitutto da una mentalità

completamente diversa rispetto a queste, e da cui differiscono non tanto per il loro oggetto quanto per il punto di vista da cui considerano questo oggetto. Ora, se questa è la distinzione essenziale che esiste fra i due ordini di concezioni, è facile ammettere che, da una parte, tutto quel che può essere considerato dal punto di vista profano può esserlo anche dal punto di vista iniziatico, ma in tutt'altra maniera e con una diversa comprensione, mentre, dall'altra parte, ci sono delle cose che sfuggono completamente al dominio profano e che sono proprie al dominio iniziatico, poiché questo non è affatto sottomesso agli stessi limiti di quello.

Che il simbolismo, che è per così dire la forma sensibile di tutto l'insegnamento iniziatico, sia, in effetti, realmente un linguaggio più universale dei linguaggi volgari, non è permesso dubitarne un solo istante, se solo si considera che ciascun simbolo è suscettibile di molteplici interpretazioni, niente affatto in contraddizione fra loro, ma al contrario che si completano le une con le altre, e tutte ugualmente vere quantunque procedenti da diversi punti di vista; e, se è così, è perché questo simbolo è la rappresentazione sintetica e schematica di tutto un insieme di idee e di concezioni che ciascuno potrà afferrare secondo le proprie attitudini mentali e nella misura in cui è preparato alla loro comprensione. E così il simbolo, per chi perverrà a penetrare il suo significato profondo, potrà far concepire molto più di tutto quel che è possibile esprimere mediante parole; e ciò dimostra la necessità del simbolismo: esso è l'unico modo per trasmettere tutto quell'inesprimibile che costituisce il dominio proprio dell'iniziazione, o piuttosto di depositare le concezioni di quest'ordine come in germe nell'intelletto dell'iniziato, che dovrà poi farle passare da potenza in atto, svilupparle ed elaborarle mediante il suo lavoro personale, poiché non si può fare niente di più che prepararlo tracciando in lui, mediante formule appropriate, il piano che in seguito dovrà realizzare in se stesso per pervenire al possesso effettivo dell'iniziazione ch'egli ha ricevuto dall'esterno solo simbolicamente.

Ma se l'iniziazione simbolica, che è solo la base o il supporto dell'iniziazione autentica ed effettiva, è la sola che possa venir data dall'esterno, nondimeno essa può essere conservata e trasmessa anche da coloro che non ne comprendono né il senso né la portata. È sufficiente che i simboli siano mantenuti intatti perché siano sempre suscettibili di risvegliare, in colui che ne è capace, tutte le concezioni di cui essi rappresentano la sintesi. Ed è in questo che risiede il vero segreto iniziatico, che è inviolabile per sua stessa natura e che si difende da sé contro la curiosità dei profani, e del quale il segreto relativo di certi segni esteriori non è che una rappresentazione simbolica. Non c'è altro mistero che l'inesprimibile, che per ciò stesso è evidentemente incomunicabile; ciascuno potrà penetrarlo più o meno a seconda dell'estensione del suo orizzonte intellettuale; ma, quand'anche egli l'avesse penetrato integralmente, non potrà mai comunicare ad un altro quel che lui stesso ne avrà compreso;

tutt'al più potrà aiutare a pervenire a una tale comprensione ma solo coloro che vi sono già qualificati.

Dunque, il segreto iniziatico è qualcosa che risiede ben al di là di tutti i rituali e di tutte la forme sensibili usate per la trasmissione dell'iniziazione esteriore e simbolica, il che non impedisce affatto che tali forme abbiano tuttavia, specialmente nei primi stadi della preparazione iniziatica, il loro ruolo necessario ed il loro proprio valore, derivante dal fatto che esse, in definitiva, non fanno altro che tradurre i simboli fondamentali in gesti, prendendo questa parola nel suo significato più esteso, e che, in questo modo, fanno vivere all'iniziato l'insegnamento che gli viene presentato, che è la maniera più adeguata e più generalmente applicabile di prepararlo all'assimilazione di esso, poiché tutte le manifestazioni dell'individualità umana si traducono, nelle attuali condizioni di esistenza, nelle diverse modalità dell'attività vitale. Ma si avrebbe torto nell'andare oltre e nel pretendere di fare della vita, come molti vorrebbero, una sorta di principio assoluto; l'espressione d'una idea in modo vitale è innanzitutto un simbolo come gli altri, allo stesso modo in cui lo è, per esempio, la sua traduzione nella modalità spaziale, che costituisce un simbolo geometrico o un ideogramma. E, se ogni processo iniziatico presenta nelle sue diverse fasi una corrispondenza, sia con la vita umana individuale, sia anche con l'insieme della vita terrestre, che si può considerare come la stessa evoluzione vitale, particolare o generale, come lo sviluppo di un piano analogo a quello che l'iniziato

deve realizzare per realizzare se stesso nella completa espansione di tutte le potenze del suo essere. Si tratta sempre ed ovunque di piani corrispondenti ad una stessa concezione sintetica, di modo che essi sono principialmente identici, e, benché tutti differenti ed indefinitamente variati nella loro realizzazione, essi derivano da un unico Archetipo ideale, piano universale tracciato da una Forza o Volontà cosmica che potremmo chiamare, d'altronde senza pregiudicare per nulla la sua natura, il Grande Architetto dell'Universo.

Dunque ogni essere, individuale o collettivo, tende, consciamente o no, a realizzare in se stesso, con i mezzi propri alla sua particolare natura, il piano del Grande Architetto dell'Universo, e a partecipare così, secondo la funzione che gli appartiene nell'insieme cosmico, alla realizzazione totale di questo stesso piano, la quale non è, in definitiva, che l'universalizzazione della sua propria realizzazione personale. È nel punto preciso della sua evoluzione in cui un essere prende effettivamente coscienza di tale finalità che comincia per lui la vera iniziazione; e, allorché egli ha preso coscienza di se stesso, essa lo deve condurre, secondo la sua via personale, a quella realizzazione integrale che si compie, non nello sviluppo isolato di certe facoltà speciali e più o meno straordinarie, ma nello sviluppo completo, armonico e gerarchico di tutte le possibilità virtualmente implicate nell'essenza di quest'essere. E, poiché il fine è necessariamente lo stesso per

tutto ciò che ha lo stesso principio, è esclusivamente nei mezzi impiegati per pervenirvi che consiste ciò che determina il valore proprio di un qualunque essere, considerato nei limiti della funzione speciale che è per lui determinata dalla sua natura individuale, o da certi elementi di essa; tale valore dell'essere è d'altronde relativo e non esiste che in rapporto alla sua funzione, perché non c'è da stabilire nessuna comparazione d'inferiorità o di superiorità fra differenti funzioni, che corrispondono ad altrettanti ordini particolari ugualmente differenti, benché tutti siano ugualmente compresi nell'Ordine universale, di cui essi sono, allo stesso titolo, degli elementi necessari.

Dunque, l'insegnamento iniziatico, considerato nella sua universalità, deve comprendere, come altrettante applicazioni, in varietà indefinita, d'un medesimo principio trascendente ed astratto, tutte le vie di realizzazione particolari, non solo di ciascuna categoria di esseri, ma financo di ciascun essere individuale; e, comprendendole così tutte, esso le totalizza e le sintetizza nell'unità assoluta della Via universale. Così, se i principi dell'iniziazione sono immutabili, la loro rappresentazione simbolica può e deve tuttavia variare in modo di adattarsi alle condizioni molteplici e relative dell'esistenza, condizioni la cui diversità fa sì che, matematicamente, non ci possano essere due cose identiche in tutto l'universo, perché, se esse fossero veramente identiche in tutto e per tutto, o, in altri termini, se fossero perfettamente coincidenti in tutta la loro estensione, evidentemente non potrebbero essere due cose distinte, bensì una sola e medesima cosa.

Si può dunque dire, in particolare, che è impossibile che vi siano, per due diversi individui, due iniziazioni assolutamente simili, anche da un punto di vista esteriore e rituale, e, *a fortiori*, dal punto di vista del lavoro interiore dell'iniziato. L'unità e l'immutabilità del principio non esigono affatto l'uniformità e l'immobilità, d'altronde irrealizzabili, delle forme esteriori, e questo permette, nell'applicazione pratica che deve esserne fatta nell'espressione e nella trasmissione dell'insegnamento iniziatico, di conciliare le due nozioni, così sovente contrapposte a torto, della tradizione e del progresso, ma tuttavia riconoscendo a quest'ultimo solo un carattere puramente relativo. Solo la traduzione esteriore dell'insegnamento iniziatico e la sua assimilazione da parte di tale o talaltra individualità sono suscettibili di modifica, ma non questo insegnamento in quanto tale; in effetti, nella misura in cui una tale traduzione è possibile, essa deve di necessità tener conto delle relatività, mentre quel che essa esprime ne è indipendente nell'ideale universalità della sua essenza, e non può dunque esserci progresso da un punto di vista che comprende tutte le possibilità nella simultaneità di una sintesi unica.

L'insegnamento iniziatico, esteriore e trasmissibile mediante delle forme, non può essere in realtà che la preparazione dell'individuo a ricevere il vero insegnamento iniziatico tramite il risultato del suo lavoro personale.

Si può così indicargli la via da seguire, il piano da realizzare, e disporlo ad acquisire l'attitudine mentale ed intellettuale necessaria per comprendere dei concetti iniziatici; si può anche assisterlo e guidarlo controllando il suo lavoro in modo costante, ma questo è tutto, perché nessun altro, fosse anche un Maestro nell'accezione più completa della parola, può fare questo lavoro al posto suo. Quel che l'iniziato deve necessariamente acquisire da sé, perché nessuno né nessuna cosa esteriore rispetto a lui può comunicarglielo, è precisamente quel che per sua stessa natura sfugge financo a qualunque curiosità profana, cioè il possesso effettivo del segreto iniziatico propriamente detto. Ma, perché egli possa arrivare a realizzare tale possesso in tutta la sua estensione e con tutto ciò che esso implica, bisogna che l'insegnamento che serve in qualche modo da base e da supporto al suo lavoro personale si apra a delle possibilità illimitate, e che gli permetta così di estendere indefinitamente le sue concezioni, invece di rinchiuderle nei limiti più o meno stretti d'una teoria sistematica o d'una qualunque formula dogmatica.

Ora, stabilito questo, fin dove può spingersi tale insegnamento quando esso si estende al di là delle prime fasi della preparazione iniziatica con le forme esteriori che vi sono più specialmente connesse? In quali condizioni esso può sussistere come dovrebbe per ricoprire il ruolo che gli è assegnato ed aiutare effettivamente nel loro lavoro coloro che vi partecipano, privi come sono di per se stessi delle capacità di raccoglierne i frutti? Come sono mantenute tali condizioni dalle diverse organizzazioni rivestite da un carattere iniziatico? Infine, a cosa corrispondono in modo preciso, nella vera iniziazione, le gerarchie esistenti in tali organizzazioni? Sono queste altrettante domande cui non è proprio possibile rispondere in poche parole, e che al contrario meriterebbero tutte di essere ampiamente sviluppate, d'altronde senza che sia mai possibile, facendolo, fornire altro che un semplice tema di riflessione e di meditazione, e senza avere la vana pretesa di esaurire un argomento che si estende e che s'approfondisce sempre più nella misura in cui si avanza nel suo studio, precisamente per il fatto che, per colui che lo studia con le necessarie disposizioni di spirito, si aprono degli orizzonti concettuali davvero illimitati.

Le influenze moderniste in India1

Il *Brahma-Samâj*

È stata segnalata la presenza, al recente *Congrès du Progrès Religieux* di Parigi, di Rabindra Nâth Tagore, di Calcutta. Certi ammiratori di questo grande poeta moderno del Bengala possono, con qualche apparenza di ragione, stupirsi di vederlo figurare così fra tanti rappresentanti accertati del protestantesimo più o meno liberale in tutte le sue sfumature, e non solamente inglese, ma anche e soprattutto tedesco, che non è certo migliore dell'altro[2]. Ordinariamente, in effetti, queste tendenze si armonizzano assai poco con il carattere orientale in generale e indù in particolare; ma forse non ci si ricorda affatto che Rabindra Nâth Tagore, la cui buona fede non è d'altronde in questione, è uno dei figli di Dwârka Nâth Tagore, uno dei successori del famoso Râm Mohun Roy alla testa del *Brahma-Samâj*. Vedremo che cos'è, o meglio quel che fu questa associazione, che ha contato fra i suoi defunti protettori il F∴ *Mahârâja* di Cooch-Behar, *Past Senior Grand Warden* della Grande Loggia d'Inghilterra, e membro della Società Teosofica.

Per evitare qualunque accusa di parzialità riguardo al *Brahma-Samâj* e allo spirito che animava i suoi fondatori e i suoi propagandisti, citeremo, sottolineando taluni passaggi, quel che scriveva, qualche anno fa, L. de Milloué, conservatore del Museo Guimet[3]. Questo autore non è sicuramente sospetto: egli è nettamente favorevole ai tentativi d'inserimento nell'India dell'influenza europea di ispirazione protestante. Aggiungiamo che le sue concezioni teologiche e metafisiche non si estendono al di là di quelle del suo correligionario Salomon Reinach e delle altre *spiegazioni* di questa pretesa "scienza delle religioni", scienza del tutto moderna... e modernista,

---

[1] Presentiamo con questo titolo generale tre studi da noi pubblicati nei numeri della *France Antimaçonnique* del 31luglio e dell'11 dicembre 1913.

[2] Si è forse dimenticato di notare, come uno dei sintomi di questa influenza germanica o quanto meno germanizzante, sia la convocazione a questo Congresso di Edouard Schuré, rappresentante del gruppo di Steiner in Francia, con l'esclusione dei Teosofisti fedeli alla direzione inglese della S∴ Annie Besant.

[3] In un'opera su *Le Brâhmanisme*, edita nel 1905.

del pastore Réville e dell'ex abate Loisy ai FF∴ Goblet d'Alviella[4], Jeanvrot detto Malvert[5], ed altri.

Ecco dunque quel che dice de Milloué[6] sull'origine del *Brahma-Samâj* (o in bengali *Bramo-Somaj*):

"È alla nostra epoca che compete di elevarsi più in alto (?) e di estendere le riforme, finora d'ordine puramente religioso e filosofico, alla condizione morale, intellettuale e fisica della popolazione[7]. È certo che il contatto degli Europei, l'esperienza delle loro istituzioni, l'infiltrazione, per quanto superficiale ch'essa abbia potuto essere[8], delle loro idee nelle alte classi che sono in rapporti frequenti[9] con essi, l'ambizione di elevarsi al loro livello[10], soprattutto la fondazione di scuole, di collegi e di università ove dei giovani Indù riceveranno l'istruzione da maestri europei[11], sono stati in gran parte dovuti all'estensione di *questo movimento di riforma, che il governo dell'India[12] ha del resto incoraggiato con tutto il suo potere*.

"L'onore (?) del primo passo su questa strada appartiene all'illustre Râm Mohun Roy[13] (1774-1833). Nato a Râdhânagar, nel distretto di Murshidâbâd, da una grande famiglia di Bramini, fu allevato nel *Vishnuismo* ortodosso più fervente[14], il che non gli impedirà di ribellarsi, nella sua

---

[4] Il F∴ Goblet d'Alviella, Sovrano Gran Commendatore del Supremo Consiglio del Belgio, era anch'egli presente al *Congrès du Progrès Religieux*. Secondo il resoconto che ne dà la *Revue Internationale des Sociétés Secrètes* (n. del 20 agosto 1913, p. 2822), egli "ha concluso sostenendo l'impossibilità di una religione universale" pur "credendo che si potrà arrivare ad un'intesa e che il *dovere verso l'umanità* ne sarà la base".

[5] È sotto questo pseudonimo di Malvert che il defunto F∴ Jeanvrot, che fu membro del Consiglio dell'Ordine del Grande Oriente di Francia, ha pubblicato un'opera divulgativa intitolata *Science et Religion*.

[6] Pagine 227-234 dell'opera citata.

[7] Le riforme di cui si tratta non sono forse così benefiche come vorrebbero far credere, in India come in Francia, i difensori dell'*istruzione*… protestante e obbligatoria. Faremo d'altronde notare che i Buddhisti avevano tentato da lungo tempo, a loro rischio e pericolo, di attuare certe *riforme* d'ordine sociale, giungendo persino, rifiutando la distinzione delle caste stabilita dalla *Legge di Manu*, fino al rifiuto di ogni gerarchia regolare. – Segnaliamo, a questo proposito, un esempio dell'ignoranza dei Teosofisti riguardo a tutto ciò che concerne l'India: in un articolo intitolato *Kshattriya*, pubblicato da *Le Théosophe* (n. del 16 agosto 1913), un certo Léon Moreau afferma che le "caste sono state istituite dal Signore Buddha"!

[8] Notiamo di passaggio questo parere.

[9] Ma non sempre piacevoli quanto si vorrebbe!

[10] Non è che più di un Indù pensi che questo significherebbe piuttosto "abbassarsi"?

[11] Come il *Central Hindu College* di Benares, fondato dalla S∴ Annie Besant, e che ha avuto, fino ai nostri giorni, come *Principal*, il F∴ George Arundale.

[12] Si tratta, beninteso, del governo *britannico*.

[13] In sanscrito *Râma Mahâ Râja*, "il grande Re Râma".

[14] Bisogna sottolineare che è fra i Vishnuiti, che gli Inglesi trovano più spesso, per le necessità della loro dominazione, talune complicità talvolta inconsapevoli. Prima di dare il

giovinezza, contro le superstizioni e le pratiche cultuali dei suoi correligionari. A sedici anni, egli pubblicò un opuscolo contro l'idolatria che sollevò un grande scandalo fra i suoi e l'obbligò ad abbandonare per un certo periodo la casa paterna, periodo di esilio che egli mise a profitto andando a studiare la letteratura persiana ed araba a Pâtna, il Brahmanesimo sapiente a Benares, ed il Buddhismo in Tibet. Si dice anche ch'egli apprese il greco, il latino e l'ebraico al fine di poter leggere tutti i libri sacri delle altre religioni nella loro lingua originale[15].

"La morte di suo padre, sopravvenuta nel 1803, lo affrancò dai riguardi ch'egli aveva dovuto mantenere fino ad allora, e divenne sempre più ardito nelle sue controversie, *evitando attentamente qualunque pratica suscettibile di fargli perdere la sua casta, il che non solo l'avrebbe privato della grande fortuna che sarebbe divenuta una delle sue armi più potenti, ma che soprattutto gli avrebbe tolto ogni considerazione ed autorità presso i suoi compatrioti*[16]. Ebbe tuttavia il coraggio[17] di accettare delle funzioni di governo[18], ed occupò per molti anni la carica di Dêvân o consigliere dei giudici e dei collettori di imposte dei tre distretti di Rangpour, Bhâgalpour e Râmgard, funzione nella quale seppe rendere distinti servizi al suo paese[19]. A questo punto, pubblicò un nuovo libro sull'*Idolatria di tutte le religioni*[20].

"Preso dal desiderio di *ricondurre i suoi correligionari alla pura dottrina dei Vêda*[21], aveva fondato a Calcutta, nel 1816, l'*Atmîya-Sabhâ* o

---

suo appoggio a movimenti come quelli di cui trattiamo e ad altri che abbiamo già nominato, il Mahârâja di Cooch-Behar, sebbene ancora molto giovane a quell'epoca, avrebbe dovuto riflettere sul significato eminentemente shivaita della *sciabola* e del *filo d'erba*, che compaiono nelle armi della sua famiglia e sullo standardo dei suoi Stati.

[15] Può anche essere ch'egli sia giunto a conoscere meglio queste *altre religioni* che non la sua propria, e non stentiamo a credere a suoi ammiratori allorquando ci dicono che "egli aveva ben compreso l'Occidente"; ma cosa vale questo elogio per un Orientale?

[16] Ammiriamo nondimeno l'abilità del tutto diplomatica di tale condotta; non è sorprendente che questa abbia attirato l'attenzione dell'imperatore di Delhi, che giudicherà in seguito Râm Mohum Roy perfettamente adatto a difendere i suoi diritti davanti al Parlamento britannico, senza sospettare che un tale ambasciatore, per quanto tenesse conto *innanzitutto* della suscettibilità orientale, poteva in realtà servire *soprattutto* gli interessi occidentali.

[17] Un altro termine, un po' più... discreto, non sarebbe forse più appropriato, se si considera che Râm Mohum Roy teneva alla sua *grande fortuna come ad una delle sue armi più potenti*? Non siamo noi che lo abbiamo fatto dire a de Milloué, per il quale la politica è probabilmente, come per certe altre *autorità scientifiche* (?) che noi potremmo nominare, meno oscura della teogonia e della cosmologia..., o persino d'un semplice testo scritto in turco antico.

[18] Di quale? Di quello di Delhi o di quello di Londra?

[19] Si tratta della sua *patria*, o dell'*Impero* di cui era il *suddito*, o quanto meno il *protetto*?

[20] I Protestanti non trattano forse altrettanto i Cattolici come *idolatri*?

[21] Come il Protestantesimo pretende di "riportare il Cristianesimo alla dottrina pura della *Bibbia* e del *Vangelo*".

'*Società Spirituale*'[22], per la discussione dei problemi di filosofia e di religione[23]. L'ammissione di Europei a tali riunioni, e la pubblicazione, nel 1820, del suo libro dei *Precetti di Gesù*, fecero *accusare Râm Mohun Roy di essersi convertito al Cristianesimo*, accusa del tutto gratuita, poiché egli restò sempre profondamente indù[24] e non ebbe altro obiettivo che quello di un *tentativo di riconciliazione fra le religioni*[25].

"Le *relazioni amichevoli* ch'egli aveva stabilito, nel 1828, con il *missionario anglicano W. Adam, gli suggerirono l'idea di organizzare sullo schema dei servizi religiosi protestanti*[26], *delle assemblee settimanali consacrate alla lettura di testi vêdici, accompagnate da sermoni e da canti di inni*[27], e alle quali erano ammesse le donne; questo lo condusse, nel 1830, a fondare con il nome di *Brahma-Sabhâ* o *Brahmîya-Samâj* la prima *Chiesa indù riformata*[28], in un edificio costruito e mantenuto a sue spese, '*in cui Indù, Cristiani e Musulmani possano venire a pregare insieme*'[29]. È allora che l'imperatore di Delhi gli conferirà il titolo di *Râja* o principe, e lo invierà come ambasciatore in Inghilterra per difendere i suoi diritti di fronte al Parlamento[30], viaggio nel corso del quale Râm Mohum Roy morì a Bristol, nel 1833[31].

---

[22] In questa occasione, egli indirizzò un appello "a tutti i credenti di un solo vero Dio".

[23] Egli dunque ammetteva il principio protestante del *libero esame*, dimenticando che ci sono, in Oriente come in Occidente, delle questioni che si *studiano*, ma che non si *discutono* affatto.

[24] Fino a che punto? Non bisognerebbe piuttosto ammettere che, nella sua personalità sottile e complessa, il Cristiano (protestante) e l'Indù formavano due categorie assai distinte, ma di cui l'una non poteva svilupparsi se non a scapito dell'altra?

[25] Esattamente come i promotori del *Parlament des Religions* di Chicago e del *Congrès du Progrès Religieux*.

[26] Ecco assai chiaramente definita l'*ispirazione* del movimento.

[27] Come la "lettura dei testi biblici" alla quale, in generale, sono consacrati parallelamente i *servizi religiosi protestanti* dei quali si parlava.

[28] Qui, il parallelismo *voluto* con la *Chiesa cristiana riformata* prende davvero un carattere un po' forzoso, perché l'Induismo ortodosso, sia ch'esso sia *vishnuita* o *shivaita*, non costituirà mai una Chiesa, nel senso in cui questa parola è sempre intesa in Occidente.

[29] Perché non anche i Parsi e gli Ebrei? – Ma gli Indù, da parte loro, non tarderebbero affatto a rendersi conto che un *sermone* su di una *morale* più o meno evangelica, ma soprattutto e sempre puritana, per loro non potrebbe, anche se condito con una *lettura vêdica*, costituire che un alimento intellettuale della più deplorevole mediocrità.

[30] Questo dava allo stesso tempo a Râm Mohun Roy un'*occasione* per recarsi in questo paese, come lui desiderava, senza compromettersi agli occhi dei suoi compatrioti, poiché egli attraversava il mare [così violando un divieto tradizionale – N.d.C.] ma per ordine del Sovrano *riconosciuto* (l'*Imperatore delle Indie*, almeno nominalmente), protettore ed interprete del *Dharma* (la Legge).

[31] D'altronde come si è visto, il F.·. *Mahârâja* di Cooch-Behar morì, anche lui, in Inghilterra, allorché vi giunse per assistere all'incoronazione di Giorgio V. Si direbbe veramente che vi sia una sorta di potenza malefica inerente al compimento di certi atti di

"Ma la sua opera non perì con lui. Dopo aver vegetato per qualche tempo sotto i due successori di Râm Mohum Roy, Dwârka Nâth Tagore e Râmachandra Vidyâbâgish, il *Brahma-Samâj* prese un nuovo slancio dopo la fusione con esso della *Tattwa-Bodhini-Sabhâ* o *Société pour l'Enseignement de la Vérité*[32], che Dêvendra Nâth Tagore, figlio del precedente, aveva fondato con qualche giovane indù. Esso prese allora il nome di *Adhi-Brahma-Samâj*[33], e infine, nel 1844, quello di *Brahma-Samâj di Calcutta*, per distinguerlo da alcuni altri *Brahma-Samâj* istituiti in altre località. Il programma di questa religione si può riassumere con '*adorazione di un Dio unico mediante un culto d'amore e delle buone opere*'[34]. Essa progredì così rapidamente che nel 1847 contava 777 *Chiese*[35] nelle diverse parti dell'India. Tuttavia, si erano prodotte divergenze di punti di vista fra i membri di questa *Chiesa*[36], Dêvendra Nâth Tagore se ne staccò nel 1850[37], e si mise alla testa di una nuova comunità che si denominò *Brahma-Dharma* o *Religione di Brahma*[38]. Essa proclamava che il suo scopo era, non di distruggere, ma di purificare l'antica religione e i costumi, di correggere i

---

fedeltà verso l'Impero che ha il suo centro a Londra, e "sulla quale il sole sempre splende", e nei riguardi del suo *Grazioso* Sovrano, colui che gli Indù autentici chiamano con disprezzo il *Mléchha-Râja*, il "re barbaro".

[32] *Tattva* è propriamente la Verità considerata dal punto di vista dell'"Essenza" (*Tat*), mentre *Satya* è la stessa Verità considerata dal punto di vista dell'"Esistenza" (*Sat*).

[33] *Adhi* significa *Supremo*.

[34] Questo programma non comprende dunque niente di più che le due forme *preparatorie* dello *Yoga* che sono designate con le denominazioni di *Bhakti-Yoga* e di *Karma-Yoga*; pochi Indù potrebbero accontentarsene, e sarebbe necessario aggiungervi almeno una parte *intellettuale* (*Jnâna-Yoga*), ugualmente preparatoria al *Râja-Yoga*.

[35] Sarebbe stato più interessante essere informati sul numero dei fedeli piuttosto che su quello delle Chiese.

[36] È anche necessario dire che, fin da quest'epoca, i *Pietisti* (questo nome, che si dà agli Indù *protestantizzati* e ai loro *ispiratori europei*, era stato in precedenza attribuito, soprattutto in Germania, a un movimento protestante al quale si ricollegava, fra gli altri, il fin troppo celebre filosofo Emmanuel Kant), i *Pietisti*, dicevamo, erano così malvisti in India quasi quanto lo sono oggigiorno i *Teosofisti*; e non è dir poco, perché l'impopolarità di Annie Besant uguaglia pressoché quella di cui godeva il F∴ Rudyard Kipling a Lahore, la sua città natale, una tale impopolarità che il "grand'uomo" anglo-indiano ha creduto più prudente rifugiarsi a *Belait*..., anzi, in Inghilterra, sotto la diretta protezione di S.M. l'*Imperatore e Re* e della sua polizia metropolitana. Del resto, Rabindra Nâth Tagore deve ignorare meno di tutti questa storia *veridica* dell'autore di *Kim*, ben nota negli ambienti letterari indù nei quali egli stesso occupa un posto fra i più illustri, con una reputazione incomparabilmente più onorevole di quella del F∴ Rudyard Kipling.

[37] Indubbiamente si accorse solo allora delle tendenze che facevano agire i *Pietisti*, e si rifiutò coscientemente di essere il loro aiutante, cosa che va tutta a suo onore.

[38] Più esattamente *Legge di Brahmâ*.

vizi e gli abusi della società, pur tenendo conto del carattere e del temperamento del popolo[39].

"Intanto, il *Brahma-Samâj* ricevette un nuovo impulso dall'ingresso nei suoi ranghi di un giovane entusiasta e pieno di idee generose, Kehab Chander Sen (1838-1884), che, per alcuni anni, giocò un grande ruolo nella società indiana per l'energia e la dedizione con le quali perseguì le due riforme di cui era divenuto il campione: l'interdizione dei matrimoni fra bambini e il diritto a risposarsi delle vedove[40]. Tuttavia, il suo carattere integro ed autoritario ad oltranza gli creò presto tali difficoltà con gli altri capi della comunità che egli se ne staccò nel 1866, per fondare una nuova *Chiesa* detta della "Nuova Elargizione"[41]. La storia di questa Chiesa coincide completamente con quella dello stesso Chander Sen; essa non prosperò più e sopravvisse a fatica alla morte del suo fondatore che, finché era vivo, si era alienato anche le amicizie più fedeli a causa del suo autoritarismo, *delle sue tendenze verso il Cristianesimo protestante*, e della contraddizione nella quale si mise rispetto alle sue stesse dottrine unendo in matrimonio sua figlia, dell'età di soli quattordici anni, al *Mahârâja* di Cooch-Behar, il quale a sua volta non aveva che sedici anni[42].

"Attualmente, il movimento di *riforma* provocato dal *Brahma-Samâj* è sempre *fortemente attratto dal Cristianesimo*[43], ed *apertamente incoraggiato dal governo e dalle società missionarie anglo-indiane*".

Grazie a questo esempio, vediamo chiaramente, una volta di più, come l'infiltrazione protestante agisce dappertutto, sotto molteplici travestimenti che sono talvolta difficili da riconoscere; ma l'India è certamente, a causa

---

[39] Per essere del tutto corretti nei confronti di Dêvendra Nâth Tagore, conviene aggiungere qui che, in seguito, egli divenne un vero *Sannyâsi*, e che passò dodici anni in un ritiro sull'Himalaya; un giorno vedremo forse i suoi figli seguire questo esempio? Non ne disperiamo affatto, dopo aver visto (e questo non per fare un paragone) lo *Swâmî* Vivêkânanda in persona, il discepolo infedele dell'illustre Râmâkrishna, del quale avremo occasione di riparlare, finire la sua vita malgrado tutto da vero Indù.

[40] Coloro i quali, in India, reclamano queste riforme ed altre simili, nell'attesa forse di ottenere, mediante l'azione della *Co-Masonry* (*Massoneria Mista*), l'introduzione del divorzio e del suffragio delle donne, non possono certamente più annoverarsi tra coloro i quali, per quanto *riformisti* in una certa misura, vogliono, come Dêvendra Nâth Tagore, "tenere conto del carattere e del temperamento del popolo".

[41] Si può vedere a qual punto questo movimento era, come il Protestantesimo di cui seguiva lo spirito, soggetto a tutti i dissensi che sono una fatale conseguenza dell'ammissione del *libero esame*.

[42] Lui stesso dunque si rassegnava, all'occorrenza, ad adottare il costume politico, che consiste nel sacrificare i propri principi in cambio di alcuni vantaggi sociali. Tuttavia, ci permettiamo di sorridere del fatto di voler considerare come dei *bambini* in India, dei giovani di sedici e quattordici anni. – Siccome il *Mahârâja* di Cooch-Behar aveva 49 anni quando morì a Bexhill-on-Sea, nel 1911, questo ci riporta al 1878.

[43] Sottinteso *protestante*. – D'altronde, si sa come i Protestanti di ogni specie amino definirsi *Cristiani* senz'altro epiteto, per potersi insinuare più facilmente in tutti gli ambienti.

della mentalità e delle stesse condizioni di esistenza del suo popolo, uno dei terreni meno favorevoli a questa azione. È per questo che i recenti processi di Madras non ci hanno affatto sorpreso; c'era ben da temere la possibile parzialità del giudice *inglese* a favore della T∴Ill∴S∴ Annie Besant e del Reverendo C.W. Leadbeater, ma non è meno certo che l'affare "Alcyone" doveva necessariamente volgersi contro di loro[44].

Un'altra conclusione da trarre da quanto si è letto, è che certe personalità, per quanto notevoli esse possano essere sotto diversi aspetti, tuttavia non hanno alcun titolo per venire qualificate come "capi delle religioni orientali"[45], o persino designate come loro rappresentanti *autorizzati*, e che la loro partecipazione ad un qualunque Congresso, non impegnando che loro stesse, ha in definitiva un'importanza molto relativa[46].

---

[44] Dall'inizio del 1912, il Dottor C. Nanjunda Rao, professore alla Scuola di Medicina di Madras, scriveva quanto segue nell'*Anya-Bala-Samâj Magazine* di Mysore: "Le attuali agitazioni dei *Teosofisti* costituiscono una severa condanna dei *metodi* adottati per glorificare questo giovane Krishnamurti (Alcyone) come un secondo Cristo che viene a salvare l'umanità afflitta". – L'*Arya-Bala-Samâj* (*Società della Forza Ariana*) non dev'essere confusa con l'*Arya-Samâj* (*Società Ariana*) di cui parleremo più avanti, e neppure con l'*Arya-Bala-Bodhini* (*Educazione della Forza Ariana*). Quest'ultima organizzazione non fu che una delle numerose creazioni della *Società Teosofica* (vedi *Le Lotus Bleu*, n. del 27 aprile 1895, p. 95-96). C'era una "Associazione dei giovani Indù", un po' troppo simile, per certi versi, alla Y.M.C.A. (*Young Men Christian Association*, "Associazione cristiana dei giovani") che i Protestanti stabilirono in ogni paese, e nella quale tutti sono ammessi senza alcuna distinzione confessionale, il che fornisce naturalmente, ai promotori più o meno riconosciuti dell'istituzione, delle eccellenti occasioni per dedicarsi alla propaganda *evangelica* e *biblica*.

[45] *Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n. del 20 agosto 1913, p. 2807, nota 1. – D'altra parte, non si possono confondere le religioni orientali autentiche con certe pseudo-religioni che simulano un carattere orientaleggiante, come il *Buddhismo eclettico* di Léon de Rosny, presidente dell'*Alliance Scientifique Universelle*, o il *Buddhismo Esoterico* (?) dei fondatori della *Società Teosofica*. È assai curioso notare che è sempre al Buddhismo che si riferiscono preferenzialmente gli *orientalisti*, sia *ufficiali* che *ufficiosi*, senza dubbio perché questa dottrina, che essi prendono, d'altronde senza conoscerla perfettamente, come l'espressione più alta dello spirito orientale, non ne è in realtà altro che una *deviazione*, già simile in questo, malgrado la differenza di tempo e di luogo, a quel che doveva essere, molti secoli più tardi, la *religione riformata* nel mondo cattolico dell'Occidente.

[46] Ricordiamo che nel *Parlamento delle Religioni*, riunito a Chicago nel 1893, e prototipo di tutti gli altri Congressi dello stesso genere, si vide comparire il Mongolo *induizzato* (?) Gyanendra Nâth Cakravarti, fondatore dello *Yoga-Samâj* di Allahâbâd e uno degli "istruttori" della S∴ Annie Besant (vedi *La France Antimaçonnique*, 25° anno, n. 44, p. 481); lo Swâmî Vivêkânanda, che snaturò il *Vêdânta americanizzandolo*, ma che i *Teosofisti* considerarono come "uno dei loro Fratelli della razza primigenia" e "un principe tra gli uomini" (*Le Lotus Bleu*, n. del 27gennaio 1895, p. 540-541); infine l'*Angarika* H. Dharmapâla, "missionario laico" del *Maha-Bodhi-Samâj* (*Società della Grande Saggezza*) di Colombo (Ceylon), presieduto dal *Sommo Sacerdote della Chiesa Buddhista del Sud* (?), H. Sumangala, "sotto gli auspici di S.S. Lozang Thub Dan Gya-Tcho, *Gran Lama del Tibet*" (?), ma anche, più direttamente, dal Colonnello Olcott, il redattore del *Catechismo Buddhista*, che si vantò di aver operato la riconciliazione dei Buddhisti del Sud con quelli

L'*Arya-Samâj*

Nel 1870[47], lo *Swâmî* Dayânanda Saraswatî fondò con il nome di *Arya-Samâj*, o *Società Ariana*, una società religiosa avente per fine di "*ricondurre la religione ed il culto alla semplicità vêdica primitiva*"[48].

L'autore che abbiamo già citato, de Milloué dice a questo riguardo[49]:

"L'*Arya-Samâj* ammette l'esistenza e l'adorazione d'*un solo Dio unico* (*sic*); è una sorta di *Brahmanesimo filosofico* basato sui quattro *Vêda*, con l'esclusione dei *Brâhmana* e dei *Purâna*[50]. Esso ha inscritto nel suo programma l'interdizione dei matrimoni fra bambini, il miglioramento della condizione delle donne e l'istruzione del popolo[51]; opera alla quale *Swâmî* Dayânanda Saraswatî ha consacrato mediante testamento la sua intera fortuna"[52].

Lalchand Gupta, in un recente articolo su questa società, pubblicato dall'*Indian Review*, parla nei seguenti termini dello *Swâmî* Dayânanda Saraswatî:

"Istituendo l'*Arya-Samâj*, *Swâmî* Dayânanda non voleva solamente risvegliare l'India dal suo lungo sonno, ma anche condurre l'umanità verso il bene comune e la vita comunitaria. I doni meravigliosi e le *simpatie cosmopolite* dello *Swâmî* son cosa ben nota. Persino i suoi critici ammiravano la sua forza di carattere. Egli era un '*patriota del mondo*' e non si lasciò mai rinchiudere nei limiti artificiali di uno stretto nazionalismo. Però, era anche un vero nazionalista, perché si compiaceva sempre di consigliare agli Indù di svilupparsi secondo la loro propria linea evolutiva. Preferiva la cultura indigena all'imitazione degli ideali stranieri; ma, allo stesso tempo, non si opponeva mai alle *relazioni con gli stranieri*. Considerava volentieri *l'umanità come una sola famiglia*, della quale ogni uomo è membro. Fu lui che, per primo, affermò che l'*India può donare lo*

---

del Nord (*Le Lotus Bleu*, n. del 27 settembre 1894, p. 347-350). – Al *Congrès du Progrès Religieux* di Parigi assisteva ugualmente un Buddhista, D.B. Jayatilaka, che i resoconti qualificano semplicemente come "professore"; è forse un "nuovo missionario laico" della stessa provenienza?

[47] Vale a dire solamente cinque anni prima della creazione della *Società Teosofica* negli Stati Uniti e l'introduzione del nuovo *Sat Bhai* in Inghilterra.

[48] Proprio come i Protestanti pretendono di riportare "alla semplicità evangelica primitiva".

[49] *Le Brâhmanisme*, p. 233.

[50] Questo è sufficiente per caratterizzare la tendenza *modernista* di questo nuovo movimento.

[51] Ci sono sempre pressappoco le stesse rivendicazioni che formulano tutti questi *riformatori*; e, ragionevolmente, questo non permette affatto di presentare, come fa de Milloué, l'*Arya-Samâj* come nato da "la reazione contro le *tendenze cristiane* (leggi protestanti) di Chander Sen e dei numerosi *Brahma-Samâj* indipendenti".

[52] Questa fortuna servì, fra le altre cose, a fondare il *Dayânanda Anglo-Vêdic College* di Lahore.

Spiritualismo all'Occidente, e che ogni altra fede diffusa nel mondo deve la sua origine al *Vêda eterno*. Per diverse ragioni, il *teismo* ha avuto il suo declino nel mondo civilizzato, e la missione dello *Swâmî* Dayânanda era di *fare dei teisti degli scettici, o persino dei materialisti*. Il suo aspetto era affascinante e allo stesso tempo esprimeva la sua forza di volontà. Era, forse, uno di quegli uomini che in genere sono incompresi dal popolo. Su questo punto, potrei dire che il paese non era sufficientemente avanzato per assimilare, o addirittura per seguire i suoi insegnamenti. Non è affatto una cosa facile comprendere bene un profeta, perché egli è talvolta in anticipo di almeno un secolo rispetto al popolo. Le motivazioni dello *Swâmî* Dayânanda non hanno ricevuto la loro giusta interpretazione perché erano, e sono ancora, troppo buone per essere accettate dalla massa debole ed ignorante. Ma sono sicuro che, se le sue opere saranno tradotte in inglese, egli sarà senza dubbio ben compreso dall'*élite* del mondo occidentale colto[53]. Poiché *Swâmî* Dayânanda era un autentico amico degli uomini, egli non sopportò mai che qualcuno deviasse dal sentiero della virtù. Non conosceva compromessi fra la verità e l'errore. Per lui, la verità era la sola via degna di essere seguita, e, di conseguenza, dovette misurarsi con innumerevoli difficoltà nel corso della sua opera di risollevamento. Alla lettera *egli fu il Lutero dell'India*. L'opera da lui intrapresa fu proseguita con ardore dall'*Arya-Samâj* per un certo tempo; ma, dopo più di dieci anni, ci fu un troppo grande sfoggio di spirito di parte fra i capi dell'organizzazione intitolata *Guru-Kula* (*Confraternita degli Istruttori*) e nelle sezioni del *Collegio dell'Arya-Samâj* stabilite in questa parte del paese (vale a dire nel Sud, l'*Indian Review* essendo edita a Madras)... Quel che *Swâmî* Dayânanda combatteva più energicamente, era la schiavitù intellettuale e spirituale nella quale le masse sono mantenute dalle classi privilegiate; ma i capi del movimento sembrano diffondere il male una volta di più con il pretesto del controllo!".

Abbiamo riprodotto questo brano a titolo di documento, e soprattutto per i tratti caratteristici che vi si possono rilevare e che noi abbiamo sottolineato; ma, beninteso, avanziamo ogni riserva, anche e soprattutto *dal punto di vista indù*, sugli elogi rivolti allo *Swâmî* Dayânanda Saraswatî, il *Lutero dell'India*, e al suo *Arya-Samâj*, le cui relazioni con i fondatori della Società Teosofica sono più che sospette. I "compromessi fra la verità e l'errore", allorché favoriscono certi interessi e certe combinazioni più o meno... diplomatiche non sarebbero state dunque così estranee quanto ci assicura Lalchand Gupta, a colui che il Colonnello Olcott definiva "uno dei più nobili Fratelli viventi"?

[53] Ciò è da riportare a quanto dicevamo di Râm Mohun Roy.

I Sette Fratelli (*Sat Bhai*)

Questa Società fu introdotta in Inghilterra, verso il 1875, da ufficiali dell'armata delle Indie. Essa usò una serie di appellativi, di parole di passo e di divise simboliche prese in prestito alla tradizione ed alla lingua indù.

Il Segretario attuale per Londra è il F∴ A. Cadbury Jones, 8, Golden Square (*Revue Internationale des Sociétés Secrètes*, n. del 15 novembre 1912, p. 1108).

Si trovano delle curiose informazioni su questo argomento nel romanzo del F∴ Rudyard Kipling intitolato *Kim*, che si può considerare, in gran parte, come l'autobiografia dell'autore per quanto concerne la prima parte della sua vita. Libro molto interessante da leggere da questo punto di vista, soprattutto quando si conoscano almeno un po' gli avvenimenti ai quali esso fa allusione.

Secondo quanto vi leggiamo (p. 245 della traduzione francese, ed. del *Mercure de France*, 1907)[54] l'antica società chiamata *Sat Bhai* e i cui membri si chiamano anche *Figli dell'Incanto*, è "indù e tantrica". "Si suppone fra il pubblico che essa sia una società estinta, ma io ho confermato mediante alcune comunicazioni che essa è ancora esistente", dice Babu Hurree, che inoltre aggiunge: "Voi comprendete che tutto questo è di mia invenzione". Quel che si comprende assai bene, in effetti, è che, anche se esistono ancora dei membri autentici dell'antica società, essi non possono avere alcun rapporto con quella sedicente che fu ricostituita da Inglesi e da individui che qualificheremo semplicemente come "anglofili", per evitare di applicar loro un epiteto più duro, e i cui simili si trovano anche nei ranghi della *Società Teosofica*. Ci limitiamo a segnalare, beninteso, una certa similitudine fra gli elementi di cui si compongono queste due organizzazioni, senza pretendere con questo di ricollegarle l'una all'altra mediante una filiazione più o meno indiretta; e tuttavia, esaminando certi dettagli, e studiando più da vicino certi procedimenti e certi modi d'agire che si ritrovano sempre uguali, si sarebbe quasi tentati di credere ad un'origine comune.

Abbiamo visto che è verso il 1875, che è anche, ricordiamocene, la data della fondazione della *Società Teosofica*, che la nuova *Sat Bhai* fu introdotta in Inghilterra da ufficiali dell'Armata delle Indie, fra i quali si dovevano verosimilmente contare alcuni di quei "colonnelli senza reggimento" (p. 158) che resero al governo britannico servizi così importanti e così vari in impieghi quali quelli di capi dei servizi d'ispezione etnologica, topografica, etc., ed anche nella Massoneria d'importazione europea (p. 152), nella quale essi s'incontrarono con FF∴ Indù quali i LL.AA. *Mahârâja* di Kapurthala e

[54] Fra le molte edizioni italiane di *Kim* segnaliamo quelle di Mursia (1989), Garzanti (1993) e Mondadori (2002) (N.d.C.).

di Cooch-Behar[55], ed il F∴ Durga Charan Banerjee, capo della polizia indigena, che fu, nel 1910, Gran Maestro Deputato della Gran Loggia del Distretto del Bengala.

Notiamo a questo proposito che J.C. Chatterjee, lo scrittore teosofista ben noto[56], è stato nominato recentemente Capo del Servizio Archeologico del Kashmir; egli ha forse, come Babu Hurree, la lodevole ambizione di divenire F.R.S. (p. 232-233). Non dimentichiamo poi che abbiamo visto, alla testa della *Società Teosofica*, un "colonnello" un po' del genere di quelli di cui abbiamo parlato. È vero che costui era americano; ma H.-P. Blavatsky non era forse divenuta, essa stessa, "cittadina americana"… dopo esser stata "garibaldina"? E tuttavia, se il governo inglese ha sostenuto, come affermano persone ben informate, le spese dei suoi viaggi in Tibet o nell'Himâlaya, la sua origine russa e la rivalità dell'Inghilterra e della Russia (vedi p. 317 e seguenti) precisamente in queste regioni inducono a pensare che questi spostamenti non avevano come fine esclusivo di andare alla ricerca degli inaccessibili *Mahâtmâ*. Anche supponendo che costoro fossero realmente esistiti, rischiavano assai di giocare, in più di una circostanza, un ruolo pressoché analogo a quello del vecchio Lama rosso di cui Kim fu il *khela*.

Abbiamo delle buone ragioni di credere che, oggi come allora, "il Grande Gioco non si è mai fermato da un estremo all'altro dell'India" (p. 234), particolarmente fra Adyar e Benares, e che, in quest'ultima città, esso non si gioca solo attorno al tempio jaina dei *Tirthankara*. Come che sia, segnaliamo ancora il singolare processo di educazione, o se si vuole di iniziazione, che consiste nel cercare di "far vedere delle cose" (p. 204-207 e 230); si sa come Madame Blavatsky ha fatto uso di questo metodo nei riguardi dei suoi discepoli, senza dubbio per vedere, essa stessa, "se c'erano delle pagliuzze negli occhi"; e, certo, ha dovuto trovarne abbondantemente,

---

[55] Il *Mahârâja* di Cooch-Behar, morto nell'ottobre del 1911 in Inghilterra, dov'era giunto per i festeggiamenti dell'Incoronazione, fu, dal 1887, *Past Senior Grand Warden* o Primo Gran Sorvegliante Onorario della Gran Loggia Unita d'Inghilterra; era stato anche Gran Maestro Deputato della Gran Loggia del Distretto del Bengala (*The Freemason*, 21 ottobre 1911). Nel 1890 aveva fondato nei suoi Stati una branca del *Brahma-Samâj*, organizzazione della quale abbiamo parlato più sopra (*ibid.*, 24 giugno 1911). Fu anche *membro della Società Teosofica*, della quale egli ugualmente organizzò una sezione nella sua capitale, il 6 agosto 1890, con l'autorizzazione del Colonnello Olcott (*Le Lotus Bleu*, dicembre 1890); nel 1893 venne eletto presidente della sezione di Darjeeling (*ibid.*, marzo 1893). – Il suo successore, l'attuale *Mahârâja*, è il F∴ Râj Râjendra Narâyan, che fu investito delle funzioni di Gran Porta-Stendardo dell'Ordine del *Secret Monitor*, al Gran Festival che ebbe luogo a Londra il 23 maggio 1911 (*The Freemason*, 20 maggio e 3 giugno 1911).

[56] Egli è l'autore della *Philosophie Esothérique de l'Inde* e della *Vision des Sages de l'Inde*; sta per pubblicare una nuova opera, *The Hindu Realisme* (*Le Théosophe*, 1° agosto 1913). – Tutti questi scritti, malgrado i loro titoli e le loro pretese, sono assai sovente ispirati alla filosofia evoluzionista (e poco esoterica) di Herbert Spencer piuttosto che dall'antica dottrina orientale.

a giudicare dai racconti che possiamo leggere nelle opere di Sinnett, *Il Mondo Occulto* e *Il Buddhismo Esoterico*. Sarebbe curioso sapere se Leadbeater ha tentato le stesse esperienze sul suo pupillo *Alcyone*; se l'ha fatto, non c'è forse riuscito, più del "medico delle perle" con Kim? Si potrebbe supporlo, dati gli alti destini che sono predetti al giovane iniziato, … a meno che non s'intenda fargli giocare un semplice ruolo di facciata, il che, dopo tutto, è davvero molto probabile.

In diverse società più o meno esoteriche ci sono, in effetti, iniziati e iniziati; sarebbe così in particolare nella *Sat Bhai* rinnovata, se si vuol credere al F∴ Rudyard Kipling, che ne dà i segni di riconoscimento e le parole di passo (senza dubbio trasformandole), assieme alle segrete differenze che permettono di distinguere i membri delle due categorie (p. 244-246). C'è anche una rimarchevole analogia fra la turchese dei *Figli dell'Incanto* e il famoso anello dei 33∴; e, sicuramente, tutto questo sembra degno di qualche riflessione.

Riflessioni a proposito del "Potere Occulto"

Si è potuto leggere qui, la settimana scorsa, il rimarchevole articolo di Copin-Albancelli intitolato *Gli Occhi che s'aprono*: vi si è visto che il nostro confratello non teme, a proposito del socialismo, di prender risolutamente in considerazione un'azione dei *Superiori Sconosciuti* "di cui la Massoneria non è che lo strumento", o meglio uno strumento fra ben altri, e "alle cui suggestioni obbediscono i Massoni", per la maggior parte inconsapevolmente. È questa per noi una nuova occasione di ritornare su alcuni punti di questo problema, così complesso e così controverso, del *Potere Occulto*, sul quale l'ultima parola non è stata detta e forse non lo sarà per lungo tempo ancora, il che non è affatto una ragione per disperare di veder farsi luce poco a poco.

D'altronde, è necessario dire che esistono dei "poteri occulti" di ordini differenti, esercitanti la loro azione in domini ben distinti, attraverso mezzi appropriati ai loro fini rispettivi, e ciascuno dei quali può avere i suoi *Superiori Sconosciuti*. Così, un "potere occulto" d'ordine politico o finanziario non dovrebbe essere confuso con un "potere occulto" d'ordine puramente iniziatico, ed è facile comprendere che i capi di quest'ultimo non si interesseranno affatto alle questioni politiche e sociali in quanto tali: essi potranno addirittura avere un'assai mediocre considerazione di coloro che si consacrano a questo genere di attività. Per citare un esempio, nel mondo musulmano, la setta dei *Senussi*, almeno attualmente, non persegue che un fine quasi esclusivamente politico: essa è, proprio per questa ragione, generalmente disprezzata dalle altre organizzazioni segrete, per le quali il *panislamismo* non dovrebbe essere che un'affermazione puramente dottrinale, e che non possono ammettere che si aggiusti il *Djefr* alle mire ambiziose della Germania o di qualche altra potenza europea. Se si vuole un altro esempio, in Cina, è del tutto evidente che le associazioni rivoluzionarie che sostennero il F∴ Sun Yat Sen, di concerto con la Massoneria ed il Protestantesimo anglosassone[1], non potevano avere relazioni di alcun tipo con le vere società iniziatiche, il cui carattere, in tutto l'Oriente, è

[1] Vedi, nella *France Antimaçonnique*, *Sun Yat Sen contre Yuan Shi Kai* (27ª annata, n. 37, p. 440-441) e *Le Protestantisme et la Révolution* (28ª annata, n. 1, p. 11-12).

essenzialmente tradizionalista, e questo, cosa strana, tanto più quant'esso è maggiormente esente da ogni ritualismo esteriore.

Qui, pensiamo che sia bene aprire una parentesi per quel che concerne le società iniziatiche estremo-orientali: giammai esse si metteranno in relazione, non solo con dei raggruppamenti politici, ma con alcuna organizzazione d'origine occidentale. Questo taglia corto, in particolare, a certe pretese occultiste, che si ha avuto il gran torto di prendere sul serio in taluni ambienti antimassonici; ecco, in effetti, quel che una penna autorizzata ha scritto a tale proposito: «Non più che altre volte – meno ancora che altre volte – non vi è fraternità possibile fra collettività gialle e collettività bianche. Non si possono avere che affiliazioni individuali di bianchi a delle collettività gialle... Ma non vi è terreno d'intesa pratica fra le società collettive delle due razze; e se, per assurdo, per iniziativa d'una organizzazione i cui mezzi ci sfuggono, tale terreno d'iniziativa pratica venisse ad esistere, le collettività gialle rifiuterebbero di scendervi. È per questo che è impossibile prestar fede ad una informazione già vecchia – e della quale non avrei certo parlato, se la sua ripetizione nel volume *L'Invasion Jaune*, del comandante Driant[2], non avesse richiamato l'attenzione su di essa – informazione secondo la quale una società segreta gialla ed un gruppo occultista europeo avrebbero unito fraternamente i loro fini e i loro simboli. "Siamo orgogliosi d'apprendere, riferisce l'*Initiation* del marzo 1897 (ed il comandante Driant lo ripete ne *L'Invasion Jaune*, p. 486), al Supremo Consiglio, la creazione a San Francisco della prima loggia martinista cinese, sulla quale fondiamo delle grandi speranze, per l'intesa del nostro Ordine con la *Società di Hung*". Ed il comandante Driant aggiunge: "La *Società di Hung* è la società madre dei *Boxer* cinesi. Queste relazioni fra sette sembreranno inverosimili a numerosi lettori, che non colgono i progressi delle società occulte miranti all'internazionalismo.

Esse sono rigorosamente vere". Tali affermazioni sono rigorosamente una favola. Non so se dei Cinesi, né qual genere di Cinesi, si sono introdotti nella loggia martinista di San Francisco, né se vi sia mai stata una loggia martinista a San Francisco. Quel che so ed affermo, è che giammai la *Società di Hung* – poiché vi è una *Società di Hung*, sia che la si voglia considerare una società fra tutte, o il nome speciale e temporaneo d'una setta di questa società – si è affiliata al Martinismo; che giammai la *Società di Hung*, né qualunque altra società segreta cinese di sorta, ha intrattenuto la minima relazione, financo epistolare, con il Martinismo, né con qualunque altra società occulta occidentale quale che sia. I Cinesi conoscono troppo

---

[2] Émile Auguste Cyprien Driant (1855-1916) sotto lo pseudonimo di "Capitaine Danrit" pubblicò fra il 1889 e il 1915 almeno sette enormi romanzi sulle guerre del futuro per 7600 pagine, oltre diversi romanzi d'avventura per un totale di 10.000 pagine. *L'Invasion Jaune* del 1905 era di 1000 pagine (N.d.C.).

bene il temperamento dei bianchi per fidarsene a tal punto, e quanto poco segrete siano le loro società occulte»[3].

Si potrebbe dire pressoché lo stesso per quanto concerne le organizzazioni iniziatiche indù e musulmane, che, in linea generale, sono altrettanto chiuse di quelle dell'Estremo Oriente, e altrettanto sconosciute agli Occidentali. Ora è ben inteso che tutto questo non pregiudica affatto l'esistenza, per l'Occidente, di un "Potere centrale" compatibile con le condizioni d'una pluralità di organismi distinti e gerarchizzati (non possiamo più dire qui "sovrapposti" come nelle sfere inferiori). Se si ammette questa esistenza, si dovrà certamente assegnare, nella costituzione di questo "Potere centrale", un ruolo importante all'elemento giudaico; e, allorché si sa quale avversione provano nei riguardi degli Ebrei gli Orientali in generale ed i Musulmani in particolare, è lecito domandarsi se la presenza di un tale elemento non contribuisca a rendere impossibili dei rapporti diretti fra le società segrete orientali ed occidentali. Vi sono dunque, dal punto di vista del "potere occulto", barriere che l'influenza ebraica non potrebbe oltrepassare; inoltre, anche in Occidente, non vi è certamente da considerare solo questa influenza ad esclusione di ogni altra, per quanto essa sembri essere fra le più potenti. Quanto alle comunicazioni indirette possibili, malgrado tutto, fra il "Potere occulto centrale" dell'Occidente e certi poteri più o meno analoghi che esistono in Oriente, tutto quel che se ne può dire, è che esse non potrebbero derivare che "da un'organizzazione i cui mezzi ci sfuggono".

Per tornare alla nostra distinzione fra diversi ordini di "poteri occulti", dobbiamo aggiungere ch'essa non sopprime affatto la possibilità d'una certa interpenetrazione di questi diversi ordini poiché non si devono mai stabilire delle categorie troppo assolute; noi diciamo *interpenetrazione*, perché questo termine ci sembra più preciso di quello di *inviluppo*, e ch'esso lasci meglio intravedere la gerarchizzazione necessaria degli organismi multipli. Per sapere fino a dove si estende questa gerarchizzazione, bisogna domandarsi se esiste ancora, nell'Occidente contemporaneo, una potenza veramente iniziatica che abbia lasciato altro che non delle vestigia pressoché incomprese; e, senza voler per nulla esagerare, si è ben obbligati a convenire che non vi è altro, apparentemente, che il *Kabbalismo* che possa contare in questo dominio, ed anche che gli Ebrei lo riservano gelosamente solo per loro, poiché il "neokabbalismo" occultizzante non è che una fantasia senza grande importanza. Tutte le altre correnti, poiché ve ne sono state[4], sembrano essersi perdute verso la fine del medioevo, se si eccettua qualche caso isolato; in seguito, se la loro influenza ha potuto, fino ad un certo punto, trasmettersi al di qua di questa epoca, non è che in un modo indiretto e che, in larga misura, sfugge necessariamente alla nostra ricerca. D'altra

[3] Matgioi, *La Voie Rationnelle*, capitolo IX, p. 231-232.

[4] Vedi *L'Ésotérisme de Dante*, in la *France Antimaçonnique*, 28ª annata, n. l0,p. 100-113.

parte, se si considerano i tentativi che sono stati fatti recentemente in direzione di una "contro-*Kabbalah*" (e che si basavano principalmente sul *Druidismo*), non si può dire ch'essi abbiano condotto a una qualunque realizzazione, ed il loro scacco e ancora una prova dell'incontestabile forza che possiede l'elemento ebraico in seno al "potere occulto" occidentale.

Detto questo, è certo che il Kabbalismo, come tutto ciò che è d'ordine propriamente iniziatico e dottrinale, è, in se stesso, del tutto indifferente ad ogni politica; sul terreno sociale, i suoi principi non possono esercitare che un' influenza puramente riflessa. Il socialismo, che, certo, non ha nulla di iniziatico, non può procedere che da un "potere occulto" semplicemente politico, o politico-finanziario; è verosimile che questo potere sia ebraico almeno parzialmente, ma sarebbe abusivo qualificarlo come "kabbalista". Vi sono di quelli che non sanno guardarsi sufficientemente da ogni esagerazione a tale riguardo, ed è per questo che abbiamo creduto bene precisare in quali condizioni è possibile considerare Jaurès[5], per esempio, come "il servitore dei *Superiori Sconosciuti*", o piuttosto di certi *Superiori Sconosciuti*.

Ora, che Jaurès "sia appena Massone", non è un'obiezione seria contro questo modo di considerare il suo ruolo, come fa giustamente notare Copin-Albancelli. Ignoriamo addirittura, dobbiamo riconoscerlo, se Jaurès abbia mai ricevuto l'iniziazione massonica; in ogni caso, egli non è certo un Massone attivo, ma questo non cambia nulla al riguardo, ed egli può anche non far parte d'alcuna "società segreta" nel senso proprio della parola; non sarebbe che un agente migliore per i *Superiori Sconosciuti* che si servono di lui, perché tale circostanza contribuisce ad allontanare i sospetti. Quel che diciamo di Jaurès, poiché il nostro confratello l'ha preso come esempio, potremmo altrettanto dirlo di altri uomini politici che si trovano pressoché nella stessa situazione; ma l'esempio è abbastanza tipico perché noi ce ne accontentiamo.

Un altro punto che è da considerare, è che i *Superiori Sconosciuti*, di qualunque ordine essi siano, e quale che sia il dominio nel quale essi vogliano agire, non cercano mai di creare dei "movimenti", secondo un'espressione che è oggi molto alla moda: essi creano solamente degli "stati d'animo", il che è assai più efficace, ma forse un po' meno alla portata di tutti. È incontestabile, anche se alcuni si dichiarano incapaci di comprenderlo, che la mentalità degli individui e delle collettività può essere modificata da un insieme sistematico di suggestioni appropriate; in fondo, la stessa istruzione non è altra cosa che questo, e non vi è in ciò alcun "occultismo". Del resto, non si dovrebbe dubitare che una simile facoltà di suggestione possa essere esercitata, a tutti i gradi e in tutti i domini, da

---

[5] Jean Jaurès (1859-1914), noto uomo politico francese, fu un socialista riformatore e antimilitarista, fondatore de *L'Humanité* (1904). Venne ucciso da un nazionalista alla vigilia della prima guerra mondiale (N.d.C.).

uomini "in carne ed ossa", quando si vede, per esempio, una folla intera suggestionata da un semplice *fakir*, che d'altronde non è che un iniziato dell'ordine più inferiore, e i cui poteri sono del tutto comparabili a quelli che poteva possedere un Gugomos o uno Schroepfer[6]. Questo potere di suggestione non è dovuto, tutto sommato, che allo sviluppo di certe facoltà speciali; quando esso si applica solo al dominio sociale e si esercita sull'"opinione", è soprattutto questione di psicologia: uno "stato d'animo" determinato richiede delle condizioni favorevoli per stabilirsi e bisogna sapere, o approfittare di queste condizioni se esse esistono già, o provocarne da se stessi la realizzazione. Il socialismo risponde a certe condizioni attuali, ed è questo quel che ne costituisce tutte le sue possibilità di successo; che le condizioni vengano a cambiare per una ragione o per l'altra, ed il socialismo, che non potrà mai esser altro che un semplice mezzo d'azione per dei *Superiori Sconosciuti*, si trasformerà rapidamente in un'altra cosa di cui non possiamo prevedere il carattere. È forse questo il pericolo più grave, soprattutto se i *Superiori Sconosciuti* sanno, come è il caso di ammettere, modificare questa realtà collettiva che si chiama l'"opinione"; è un lavoro di tal genere che venne effettuato nel corso del XVIII secolo e che condusse alla Rivoluzione, e, quando questa scoppiò, i *Superiori Sconosciuti* non ebbero più bisogno di intervenire, l'azione dei loro agenti subalterni era pienamente sufficiente. È necessario, prima che sia troppo tardi, impedire che simili avvenimenti si rinnovino, ed è per questo, diremo con Copin-Albancelli, che "è molto importante illuminare la gente sulla questione massonica e su quel che vi si nasconde dietro".

***

La Bastille del 23 maggio 1914 ha riprodotto una nota dei *Cahiers Romains* intitolata *Les cours populaires d'antisectarism*, nota nella quale è formulato, come dice il nostro confratello, "il piano di studi d'insieme senza i quali non vi sarebbe vittoria definitiva contro la Massoneria e quel che si nasconde dietro di essa". Questo piano, d'altronde assai vasto, è presentato come un semplice "canovaccio" per un "corso pratico antisettario"; vale a dire ch'esso non è definitivo in tutte le sue parti, ma, così com'è, presenta non di meno un interesse capitale.

Innanzitutto, i *Cahiers Romains* dividono la "scienza antisettaria" in tre parti, che definiscono nel modo seguente:

"*Prima parte*. – Nozioni tecniche sulla Setta e sulle sette. Loro organizzazione. Loro azione. Loro fine.

"*Seconda parte*. – L'osservazione metodica applicata all'informazione ed all'azione antisettarie.

"*Terza parte*. — Cultura ed azione antisettarie. Prove storiche sulla Setta e sulle sette. Esame pratico di fatti settari ed antisettari del giorno".

[6] Vedi *La Stricte Observance et les Supérieurs Inconnus*, nella *France Antimaçonnique*, 27ª annata, n. 47, p. 560-564, e n. 49, p. 585-588.

Questa divisione ha il merito d'essere assai chiara, ed il suo valore pratico è evidente; è questo l'essenziale, dato lo scopo che ci si propone. Senza dubbio, può succedere che alcune questioni non rientrino interamente ed esclusivamente nell'una o l'altra di queste tre parti, e che così si sia obbligati a ritornare a più riprese su queste stesse questioni per considerarle da diversi punti di vista; ma, quale che sia la divisione adottata, questo è un inconveniente che è impossibile evitare, e non si dovrebbe esagerarne troppo la gravità.

La prima parte si suddivide in due:

"1° Il problema fondamentale: le sette formano la Setta. (Potere settario centrale: Israele e la Setta).

"2° Sette principali: *a)* Massoneria; *b)* Carboneria; *c)* Martinismo; *d)* Illuminismo; *e)* Teosofia; *f)* Occultismo vario; *g)* Sette locali o di razza".

Dobbiamo grandemente felicitarci di veder porre qui, in primo luogo, il vero "problema fondamentale", quello del "Potere Occulto", a dispetto di coloro che pretendono risolverlo con una negazione pura e semplice. Per precisare oltre quel che è solo indicato in questo programma, sarebbe necessario occuparsi qui della pluralità dei "poteri occulti", delle loro rispettive prerogative, della loro gerarchizzazione e delle condizioni della loro coesistenza, tutte cose di cui abbiamo un po' accennato precedentemente. Quanto ai rapporti innegabili che esistono fra "Israele e la Setta", sarebbe necessario vedere se essi non implichino, d'altronde correlativamente ad altre circostanze etniche, una limitazione dell'influenza di certi "poteri occulti", come abbiamo parimenti detto, e se questo fatto non conduce a dare a quest'espressione generale: "la Setta", un significato più ristretto di quel che si poteva supporre *a priori*, ma per questo anche più preciso. Aggiungiamo che tale restrizione non modificherà per nulla, praticamente, le conclusioni cui si sarà condotti per quel che concerne l'Occidente moderno; solo, tali conclusioni non saranno più interamente applicabili, anche per l'Occidente, se si risalirà oltre il Rinascimento, ed esse lo saranno ancor meno se si tratterà dell'Oriente, anche contemporaneo.

Detto questo, per quanto riguarda lo studio delle "sette principali", ci permetteremo di formulare qualche osservazione che ha la sua importanza; è evidente, in effetti, che questo studio potrebbe suddividersi indefinitamente se non si prendesse cura di raggruppare tutte le sette attorno ad un certo numero fra di esse, la cui scelta, per quanto forzatamente implicando una certa arbitrarietà, dev'essere innanzitutto quella dei tipi più "rappresentativi". Si può ben cominciare, da questo punto di vista, uno studio della Massoneria, soprattutto perché, di tutte queste sette, essa è la più generalmente conosciuta e la più facilmente osservabile; su questo punto, non vi è alcuna contestazione possibile. Solo ci sembra che la storia della Massoneria moderna, per essere perfettamente compresa, dovrebbe logicamente essere preceduta da un'esposizione, la più succinta e chiara possibile, delle sue origini, risalenti, in parte, alle diverse correnti ermetiche

e rosacrociane, e, in parte, all'antica Massoneria operativa[7], e spiegando quindi la fusione di questi diversi elementi. Inoltre, è necessario ricordare che la Massoneria moderna, sorta dalla Gran Loggia d'Inghilterra (1717), è essenzialmente la "Massoneria simbolica", alla quale, in seguito, sono venuti a sovrapporsi i molteplici sistemi di alti gradi; fra questi, ciascuno dei più importanti potrebbe essere oggetto di uno studio speciale, ed è allora che sarebbe necessario ricercare a qual ordine di influenze occulte risalga la sua formazione. Questa ricerca sarebbe facilitata da una classificazione in sistemi ermetici, kabbalistici, filosofici, etc.; l'ordine rigorosamente cronologico non potrebbe essere seguito che in una prima visione d'insieme. Sarebbe bene mostrare in particolare il ruolo giocato dal Kabbalismo nella costituzione di un gran numero di tali sistemi, senza trascurare per questo di tener conto delle altre influenze, alcune delle quali, almeno nel loro principio e nella loro ispirazione, possono non essere appartenute al mondo occidentale. Vale a dire che i quadri di un simile studio devono essere quanto più ampi possibile, se non si vuole correre il rischio di lasciar fuori certune categorie di fatti, e precisamente quelle che, ordinariamente, sembrano le più facilmente spiegabili.

Ora, fra le organizzazioni sovrapposte alla Massoneria ordinaria, non vi sono che i sistemi di alti gradi; vi sono anche delle sette che non fanno per nulla parte integrante della Massoneria, benché reclutino esclusivamente fra i membri di quest'ultima. Tali sono, per esempio, certi "Ordini di Cavalleria" che esistono ancora ai nostri giorni, in particolare nei Paesi anglosassoni; ma, anche là, si dovrebbe distinguere fra le organizzazioni in questione, a seconda ch'esse presentino un carattere iniziatico, o politico, o semplicemente "fraterno". Le sette con tendenze politiche o sociali meritano uno studio particolare; da questo punto di vista, si possono prendere come tipi, nel XVIII secolo, l'Illuminismo, e, nel XIX, la Carboneria.

Fino a qui, non abbiamo dunque considerato che la sola Massoneria e quel che vi si collega direttamente; ma questo studio non comprende che le sezioni *a*, *b* e *d* del programma dei *Cahiers Romains*. Quanto alla sezione *c*, vale a dire al Martinismo, bisognerebbe intendersi sul senso del termine, e ci siamo già spiegati a questo riguardo; ricorderemo dunque solamente che gli "Élus Coën" hanno il loro posto assegnato fra i sistemi massonici degli alti gradi, e, quanto a Saint-Martin, lo ritroveremo fra poco. Non resta dunque altro che il Martinismo contemporaneo, che deve logicamente figurare nel capitolo sull'Occultismo (sezione *f*), fra il "neo-kabbalismo" e il "neo-gnosticismo". Per contro, riserveremmo volentieri una sezione a parte allo Spiritismo con le sue numerose varietà, e così pure con tutte le sette più o

---

[7] Su questa Massoneria operativa e sui suoi rituali, sono stati pubblicati assai pochi documenti; noi abbiamo dato, nella *France Antimaçonnique* (27ª annata, n. 42, p. 493-495), la traduzione completa dell'apertura della Loggia di primo grado.

meno religiose alle quali esso ha dato nascita, come l'Antoinismo, il Fraternismo, il Sincerismo, etc.

Per la Teosofia (sezione *e*), si dovrebbe innanzitutto distinguere con cura le due accezioni di questo termine, la prima delle quali va applicata, in linea generale, ad un esoterismo piuttosto mistico, che conta fra i suoi principali rappresentanti uomini dalle concezioni d'altronde assai diverse, quali Jacob Boehme, Swedenborg, Saint-Martin, Eckartshausen, etc. L'altra accezione, del tutto speciale e molto più recente, è quella che designa ciò che noi chiameremmo più volentieri il "Teosofismo", vale a dire le dottrine proprie alla "Società Teosofica"; allo studio di quest'ultima si collega naturalmente quello degli scismi che ne son derivati, come l'"Antroposofia" di Rudolf Steiner[8].

Non resta che la sezione *d*, che contiene degli elementi assai diversi, e per la quale proporremmo una suddivisione, distinguendo, in primo luogo, le sette che devono la loro esistenza all'influenza del Protestantesimo: in questo gruppo si troveranno l'Orangismo ed il Quietismo, citati dal *Cahiers Romains*, così come un buon numero di società segrete americane che studiamo, già da lungo tempo, nella *France Antimaçonnique*, e infine certi "movimenti" religiosi come il Salutismo, l'Avventismo, la "Christians Science", etc. In un secondo gruppo figurerebbero le associazioni che presentano un carattere più propriamente nazionale o "di razza", come i Feniani, gli Hiberniani, etc.; vi si potrebbe aggiungere il Druidismo, benché il suo carattere artificiale gli assegni un posto un po' a parte. Un terzo capitolo sarebbe riservato alle sette con tendenze essenzialmente rivoluzionarie: vi si dovrebbero mostrare le rispettive influenze del socialismo e dell'anarchismo nell'Internazionalismo, nel Nichilismo, e in qualche organizzazione segreta operaia d'Europa e d'America. Fatto questo, resterebbe ancora una certa quantità di sette diverse, che non rientrano in nessuna di queste categorie, e che forse sfuggono persino a qualunque classificazione.

In tutto ciò, abbiamo completamente lasciato in margine l'ultima parte della sezione *g*, vale a dire le "sette segrete orientali", perché quelle non possono venire ricondotte allo stesso quadro delle altre, e perché sarebbe davvero difficile studiarle in modo soddisfacente in un "corso popolare", che deve forzatamente restare piuttosto elementare, almeno quando si tratta di questioni particolarmente ardue, pressoché incomprensibili senza una preparazione speciale. Il massimo che si possa fare, in queste condizioni, è di consacrare a simili organizzazioni orientali qualche indicazione molto sommaria, e questo in una sezione del tutto a parte, e stabilendovi d'altronde tre grandi divisioni ben distinte, a seconda che si consideri il mondo

---

[8] All'argomento, Guénon dedicherà pochi anni dopo un saggio critico: *Le Théosophisme: histoire d'une pseudo-religion*, Nouvelle Librairie Nationale, Parigi, 1921 (N.d.C.).

musulmano, o il mondo indù, o il mondo estremo orientale[9]. È certo che tutte queste organizzazioni, senza poter rientrare nella definizione precisa de "la Setta" nel senso che abbiamo indicato, presentano tuttavia con alcuni elementi di questa una sorta di parallelismo e delle analogie assai rimarchevoli, derivanti soprattutto dai grandi principi generali comuni ad ogni iniziazione; ma il loro studio, da questo punto di vista, troverà un posto migliore nella seconda parte della "scienza antisettaria".

Questa seconda parte è suddivisa in due come la prima; qui, citeremo integralmente i *Cahiers Romains*:

"1° L''osservazione' è fatta d'intuizione, d'attenzione, d'esperienza. Essa suppone uno spirito intelligente ed attento, una buona memoria, una cultura competente riguardo alla materia da osservare. Buon osservatore si nasce, ma un'osservazione razionale rende eccellente l'osservatore nato, e assai atto colui che non è nato osservatore.

"2° Applicazioni generali e particolari di queste constatazioni alla nostra materia. Attenzione speciale ai 'misteri' della Setta e delle sette, cominciando dal loro simbolismo (fonico, mimico, grafico: gergo, gesti, figure)".

Quel che importa far emergere è in primo luogo che l'"osservazione", tale e quale è qui intesa e definita, è lungi dal limitarsi alla ricerca dei "documenti", nella quale pretendono di confinarsi certi antimassoni di corte vedute; in secondo luogo che i "misteri" meritano una "attenzione speciale" e, per "misteri", si deve intendere evidentemente tutto quel che ha una portata propriamente iniziatica, e la cui espressione normale è il simbolismo in tutte le sue forme. Questo studio può, secondo le circostanze, limitarsi a nozioni più o meno estese, o al contrario venir condotto molto lontano; ed è qui il caso di far intervenire quel che potremmo chiamare il "simbolismo comparato", vale a dire l'esame delle analogie che segnalavamo più sopra. In quest'ordine d'idee, vi sono due stati d'animo dei quali è particolarmente necessario diffidare: da una parte è il disprezzo che professano, per ignoranza, la maggior parte dei Massoni attuali riguardo ai loro propri simboli, vestigia di una iniziazione che è per loro lettera morta, e, dall'altra parte, la sicurezza piena di malafede con la quale gli occultisti, non meno ignoranti, danno di ogni cosa le spiegazioni più fantasiose, e talvolta le più assurde; donde la necessità d'una estrema prudenza allorché si voglion consultare i lavori correnti sul simbolismo e sui problemi connessivi. In questo campo, più ancora che in ogni altro, è necessario farsi delle convinzioni che siano il frutto di un lavoro personale, il che è senza dubbio molto più difficile, ma anche molto più sicuro, che non accettare delle opinioni belle e pronte; la comprensione e l'assimilazione di queste cose

[9] Non si tratta qui, ben inteso, che delle organizzazioni veramente orientali, e non di quelle che, in Oriente, sono d'importazione europea o americana.

non s'acquistano in un giorno, e richiedono innanzitutto "dell'intuizione, dell'attenzione, e dell'esperienza".

Quanto alla terza parte della "scienza antisettaria", è, anch'essa, suscettibile di avere tanti sviluppi quanti se ne vorrà; ma ci limiteremo a riportarne le suddivisioni generali. Se mettiamo da parte, per le ragioni che abbiamo detto, gli studi che concernono l'antichità ed il medioevo (e che si potrebbero riassumere brevemente in una sorta d'introduzione a questa terza parte), tali suddivisioni, in numero di tre, saranno le seguenti:

"1° Ricerche storiche sulla Setta e sulle sette, dal Rinascimento fino ai nostri tempi, prima e dopo la Rivoluzione, fino al 1870.

"2° Ricerche pratiche sugli avvenimenti settari ed antisettari contemporanei (dopo il 1870).

"3° Bibliografia antisettaria".

Se un tale programma fosse compiuto in tutte le sue parti, siamo persuasi che si arriverebbe a trarne un insieme di nozioni molto precise sul "Potere Occulto" e sulle condizioni del suo funzionamento, e questo senza che sia necessario soffermarsi in una sistematizzazione troppo stretta. Attendendo un simile risultato, ci auguriamo che le poche riflessioni che precedono contribuiscano per la loro modesta parte, ad apportare in questi problemi così complessi un poco d'ordine e di chiarezza.

Discorso contro i discorsi

Signor Presidente,
Signore, Signori,
Cari Allievi,

Prendendo oggi la parola davanti a voi per conformarmi all'uso, mi sento, lo avverto, un po' imbarazzato allorché il mio pensiero va alle circostanze tragiche nelle quali noi viviamo da quasi tre anni[1], e che dovrebbero, sembrerebbe, bandire dai nostri animi ogni preoccupazione estranea. Così provo un vero scrupolo, e come un bisogno di scusarmi e di giustificarmi, anche, e forse soprattutto, ai miei propri occhi. L'ora, in effetti, si presta ai discorsi? ed è logico accettare il compito di pronunciarne uno, allorché si è convinti, come io lo sono, della perfetta inutilità di tutte queste esibizioni d'eloquenza più o meno sonora, di cui certe solennità sono l'occasione abituale? Ma vi sono degli usi ai quali, non avendo il potere di cambiarli, si è costretti a sottomettersi; e se almeno questo discorso potesse avere per risultato, assai paradossale in apparenza, di persuadervi della vanità di questa eloquenza alla quale ho fatto allusione, credo che noi non avremmo affatto perduto il nostro tempo.

Si è detto, senza dubbio scherzando, che il linguaggio era stato dato all'uomo per camuffare il suo pensiero; ma ciò racchiude pur tuttavia una verità più profonda che non si sarebbe tentati di supporre in un primo momento, a condizione, peraltro, di aggiungere che questo camuffamento può essere inconscio ed involontario. In effetti, il ruolo essenziale del linguaggio è di esprimere il pensiero, vale a dire di rivestirlo d'una forma esteriore e sensibile, per mezzo della quale noi possiamo comunicarlo ai nostri simili, nella misura, almeno, in cui esso è comunicabile; ed è su questa restrizione che richiamo più particolarmente la vostra attenzione. Si può dire che l'espressione sia mai adeguata al pensiero, ed ogni traduzione non è forse, per sua stessa natura, forzatamente infedele? "Traduttore, traditore" dice un proverbio italiano ben conosciuto, che, per assomigliare un po' ad un gioco di parole nella sua estrema concisione, non di meno è giusto, e a tal punto che è estremamente difficile e raro di trovare, in due lingue differenti, anche assai vicine l'una all'altra, dei termini che si corrispondano esattamente, di modo tale che più una traduzione vuol essere letterale, più essa s'allontana, assai sovente, dallo spirito del testo. E se è

[1] Cioè dal 1914, inizio della prima guerra mondiale (N.d.C.).

così allorché si tratta semplicemente di passare da una lingua ad un'altra, vale a dire da una certa forma sensibile ad un'altra forma della stessa natura, di cambiare in qualche modo la veste del pensiero, quanto dev'essere ancor più difficile far entrare nelle forme strette e rigide del linguaggio questo pensiero stesso, che è essenzialmente indipendente da qualunque segno esteriore e radicalmente eterogeneo alla sua espressione? Per comprendere come il pensiero puro debba essere in questo modo sminuito, ridotto e come schematizzato, non basta che un istante di riflessione, a meno che non si condividano le illusioni di certi filosofi i quali, accecati dallo spirito di sistema, han creduto che ogni pensiero potesse e dovesse racchiudersi in una sorta di formula concepita secondo il modello matematico. Quel che è vero, al contrario, è che quanto esprimono le parole o i segni non è mai la totalità del pensiero, il quale contiene sempre in se stesso una parte d'inesprimibile, dunque d'incomunicabile, e che questa parte è tanto più grande quanto il pensiero è di un ordine più elevato, perché esso è allora più distante da ogni figurazione sensibile. Quel che noi possiamo affidare ai nostri simili, non è dunque tanto il nostro pensiero di per se stesso, quanto un suo riflesso più o meno indiretto e lontano, un simbolo più o meno oscuro e velato; ed è per questo che il linguaggio, veste del pensiero, ne è anche forzatamente, e per ciò stesso, il travestimento.

Ma, che il linguaggio sia un travestimento del pensiero, questo suppone ancora, evidentemente, che vi sia un pensiero nascosto dietro le parole; è sempre così per tutti gli uomini? Si può essere tentati di dubitarne, e di domandarsi se, per alcuni, le parole non arrivino addirittura a prendere pressoché interamente il posto di un pensiero assente. Non ce n'è forse troppi che, incapaci di pensare veramente e profondamente, giungono tuttavia a darsi, e talvolta a darne agli altri, l'illusione, inanellando con più o meno abilità ed arte parole che altro non sono che forme vuote, dei suoni che, magari presentando un insieme armonioso, non son meno privi di significato reale? Certo, il linguaggio rende al pensiero dei grandi e preziosi servizi, non solo fornendoci un mezzo di trasmetterlo per quanto possibile, ma anche aiutandoci a precisarlo e permettendoci di meglio definirlo a noi stessi, di renderlo più completamente e più chiaramente cosciente; ma, a fianco di questi vantaggi incontestabili, vi sono gravi inconvenienti ai quali il linguaggio dà luogo, o, se si preferisce, l'abuso del linguaggio, e il minore dei quali non è certo quel verbalismo che vi denunciavo poc'anzi, verbalismo di cui quel che si è convenuto chiamare l'eloquenza non ne è troppo sovente che la deplorevole manifestazione.

Ci si ingannerebbe straordinariamente, in effetti, se si immaginasse che il successo degli oratori più stimati sia dovuto, nella maggior parte dei casi, alla verità, alla giustezza o all'altezza delle idee che essi esprimono. Non è necessario avere delle idee per essere eloquente, e forse sarebbe piuttosto un ostacolo, soprattutto allorché ci si vuole rivolgere alla folla; perché, lo si deve riconoscere, la maggioranza degli uomini ha impressioni ben più che

idee, e per questo si lascia così spesso soggiogare e trascinare da parole che, ordinariamente, sono tanto più sonore quanto più sono prive di senso, e per ciò stesso tanto più adatte a prendere il posto del pensiero in coloro che non ne hanno affatto. Così il potere dell'oratore, e più in particolare dell'oratore popolare, è, pressoché esclusivamente, un potere d'ordine fisico: i gesti, gli atteggiamenti, la mimica, le intonazioni della voce, l'armonia delle frasi, ecco quali ne sono i principali elementi. L'oratore ha, da questo punto di vista, più di un punto di rassomiglianza con l'attore: quel che importa, è molto meno quel ch'egli dice che il modo in cui lo dice; è alle facoltà sensibili del suo uditorio che egli si rivolge, sovente anche ai suoi sentimenti o alle sue passioni, talvolta alla sua immaginazione, ma ben raramente alla sua intelligenza. E questo ruolo preponderante dei mezzi fisici nell'arte, arriverei a dire nel gioco dell'oratore, ci spiega perché i discorsi di coloro che hanno esercitato la più grande influenza sulle folle, ci appaiono, alla lettura, di una stupefacente insignificanza, d'una disperante banalità. Anche per questo è molto raro che uno stesso uomo unisca in sé i doni così diversi dello scrittore e dell'oratore: lo scrittore, che non ha a sua disposizione gli stessi mezzi esteriori, ha bisogno di qualità di tutt'altro ordine, forse meno brillanti, ma anche meno superficiali e in fondo più solide; e d'altronde l'opera dell'oratore non ha la sua ragion d'essere che in una circostanza determinata e passeggera, mentre quella dello scrittore deve avere normalmente una portata più durevole. Almeno, così dovrebbe essere, ma bene inteso, ci sono di fatto degli scrittori le cui frasi non contengono più pensiero di quelle degli oratori di cui ho parlato, e della letteratura che in definitiva altro non è che della cattiva eloquenza, e che, fissata sulla carta, non ha neanche il fascino artificiale che potrebbe prestarle una dizione piacevole o sapiente; e naturalmente, attaccando l'eloquenza verbale, vi intendo far rientrare anche, e allo stesso titolo, tutta questa vana letteratura.

Ora, quali sono le cause che danno nascita a questo verbalismo vuoto e sterile? Esse sono senza dubbio assai complesse, e non vorrei impegnarmi qui in uno studio troppo approfondito di tale problema. Può essere che, fra queste cause, ve ne siano d'inerenti alla natura umana in generale, o più particolarmente al temperamento di questo o quell'altro popolo; ma è anche, in parte, una questione di educazione. Come un tempo gli Ateniesi, i Francesi hanno in genere la reputazione di avere un gusto esagerato per l'eloquenza, alcuni dicono per le chiacchiere; e in questa critica, che ci rivolgono anche i nostri migliori amici, c'è qualcosa di vero. Piuttosto dovrei dire: c'era qualcosa di vero, ma al giorno d'oggi, molto fortunatamente per noi, sembra che le cose siano un po' cambiate; ma ci tornerò fra poco. Arrivo a dirvi che si comparavano volentieri, sotto questo rapporto, i Francesi e gli Ateniesi; bisogna ammettere, per spiegarlo, che il nostro temperamento nazionale si avvicina stranamente a quello degli antichi Greci? Non lo credo affatto; crederei piuttosto che una tale similitudine che non si fonda su alcuna comunità di razza, si giustifica

solamente con un'influenza esagerata e troppo esclusiva che la civiltà ellenica ha esercitato sulla nostra, vale a dire ch'essa è soprattutto il prodotto artificiale d'una certa educazione. Sicuramente, non bisogna misconoscere né disprezzare quel che han fatto i Greci in diversi domini; ma non bisogna neanche credere, nell'eccesso di un'ammirazione che talvolta arriva al fanatismo, che nulla esista che valga all'infuori di quel che essi hanno fatto, né rifiutarsi di vedere, a fianco dei loro meriti che sono assai reali, i loro difetti che non lo sono di meno, e uno dei più marcati dei quali è precisamente la faziosa tendenza al verbalismo. Questo difetto è nettamente percepibile financo tra i più grandi di loro; ed anche in Platone, forse il modello più rappresentativo della mentalità ellenica, la dialettica troppo sottile, per chi la esamini con ogni imparzialità ed evitando di lasciarsene impressionare per la bellezza della forma, in fondo sembra sovente essere un divertimento assai vano, poggiante molto più sulle parole che sulle idee, e che non potrebbe condurre ad alcuna conclusione veramente profonda. Ho parlato della bellezza della forma; gli è che i Greci, non si deve dimenticarlo, erano innanzitutto degli artisti, che lo erano in tutto ciò che essi facevano, e che spingevano all'estremo il culto della forma, a detrimento della profondità e dell'estensione del pensiero; si potrebbe anche dire, senza alcuna esagerazione, che non concepivano nulla al di là della forma e dei suoi limiti, a tal punto che, per loro, finito e perfetto erano dei termini sinonimi. Senza dubbio, l'arte in se stessa non è né da trascurare né da disprezzare; ma si deve saper mettere ogni cosa al suo posto, e non permettere a questo culto della forma, legittimo quando non oltrepassi certi limiti, d'invadere il dominio del pensiero puro, né d'altra parte, di ripercuotersi oltre misura sul dominio dell'azione. E tuttavia, non è forse quel che è stato fatto da troppo lungo tempo, sotto l'influenza e ad imitazione della civiltà greca, o greco-latina? e quanti fra noi, almeno quelli la cui cultura fu pressoché esclusivamente letteraria, non hanno almeno da dolersi d'aver ricevuto un'educazione tutta verbale, che trovava la sua più completa espressione nel "discorso latino", esercizio al giorno d'oggi caduto nell'oblio? Si può deplorare la tendenza che spinge certuni ad abbandonare completamente lo studio dell'antichità; ma la conoscenza reale ed esatta di questa antichità è tutt'altra cosa che questa retorica puerile, che consiste in una riunione di formule copiate servilmente o apprese a memoria, e applicate indistintamente a tutti i soggetti: in luogo che l'idea fosse indipendente dalla parola, com'essa dev'essere naturalmente, era la parola che, al contrario, diveniva indipendente dall'idea e usurpava il suo posto.

D'altronde, i Francesi non hanno mai, come invece i Greci, abusato dell'eloquenza ed essa non è mai giunta ad assorbire la totalità della loro esistenza nazionale: la Grecia antica è morta di quest'abuso; la Francia, invece, non ne morirà. Abbiamo già sufficientemente dimostrato che fortunatamente eravamo capaci d'altro che discorrere, e continuiamo a dimostrarlo ogni giorno. Ed è proprio questo, precisamente, che mostra il

carattere del tutto artificiale che aveva presso di noi questo gusto dell'eloquenza; le circostanze l'hanno rapidamente, se non fatta sparire del tutto, il che non poteva prodursi in una volta sola, almeno relegata all'ultimo piano. Si può dire, senza per nulla esagerare, che è una autentica vittoria quella che abbiamo così riportato su noi stessi, sulle nostre antiche abitudini; e tali vittorie hanno la loro importanza, perché sono un presupposto delle altre, di quelle che dobbiamo riportare sul nemico. L'eloquenza non è più di moda, ed è facile accorgersi ch'essa ha singolarmente perduto il suo prestigio; dopo l'inizio di questa guerra, in effetti, cos'è che ha più fortemente colpito gli animi? La proclamazione di Galliéni ai Parigini, l'ordine del giorno di Joffre per la battaglia della Marna, quello di Pétain a Verdun: poche righe molto semplici, che esprimono con chiarezza quel che vogliono dire, senza grandi parole, senza divagazioni e senza inutili orpelli, senza alcuna vana fraseologia; ed è questo che resterà, credetelo, e che lascerà un'impressione ben altrimenti durevole che non i più bei discorsi degli uomini politici, alcuni dei quali, tuttavia, sono pieni d'un incontestabile talento. L'eloquenza ha ricevuto un colpo da cui forse non si riprenderà mai, e non vi è motivo di dolersene; non lasciamoci più ingannare dalle parole come ci è capitato troppo spesso, ma sappiamo ormai, in tutti i domini, guardare in faccia le realtà, vederle tali e quali esse sono: ecco sicuramente una delle prime lezioni che dovremo trarre dagli avvenimenti attuali, se non vogliamo aver sofferto invano.

I nostri eroici soldati perdon forse la minima parte del loro tempo in discorsi ed in dichiarazioni? No, perché essi hanno di più e di meglio da fare, e lo sanno bene: "*Res, non verba*"; quel che noi aspettiamo da loro sono delle azioni, non delle parole ed essi reggono. E anche voi, cari Allievi, quando sarà venuto il momento per voi di lasciare questo Collegio, avrete di meglio da fare che indulgere ai giochi dell'eloquenza: alcuni, forse, saranno ancora chiamati a prender posto accanto ai loro colleghi più anziani; ma quel che è certo, è che tutti voi, anche i più giovani, avrete da assolvere altri doveri, un altro compito senza dubbio più oscuro, ma non meno necessario, per riparare le rovine che questa lunga e terribile lotta avrà accumulato, e per aiutare i gloriosi superstiti a cogliere ed a far fruttificare tutte le conseguenze della loro vittoria. Avrete ancora da lottare su di un altro terreno, perché la maggior parte di voi, verosimilmente, saranno degli uomini d'azione: sembra infatti, al giorno d'oggi più che mai, che il dominio del pensiero puro debba restare prerogativa d'una piccola minoranza ed è forse meglio che sia così, se è vero che la speculazione e l'azione stanno abitualmente assai male insieme. Per essere pronti ad agire quando lo si dovrà, e quale che sia la forma nella quale la vostra attività dovrà esercitarsi, dovrete divenire degli uomini in tutta l'accezione della parola, più velocemente di quanto lo divenivano i giovani di alcune generazioni che precedettero la vostra, allorché non c'erano così tanti vuoti da colmare in tutti i ranghi della nazione. Lavorate dunque da ora, cari

Allievi, preparatevi, con tutte le forze della vostra intelligenza e della vostra volontà, al ruolo che la patria, un giorno vicino, sarà in diritto di esigere da voi; abituatevi, senza ritardo, a considerare seriamente l'avvenire, meditando gli esempi di eroismo che vi hanno dato i vostri colleghi anziani, esempi che vi inciteranno a non mancare mai al vostro dovere, quale che esso possa essere, più di quanto essi non abbiano mancato né al loro né alle prove fra le più temibili che l'umanità, in ogni tempo, abbia attraversato, e il cui ricordo renderà il vostro stesso impegno più facile e meno duro da compiere.

Le dualità cosmiche

Talvolta succede, anche più spesso di quanto non si creda comunemente, che le teorie scientifiche più recenti si ricolleghino, mediante le conseguenze ch'esse implicano, a certe concezioni antiche, generalmente dimenticate o disprezzate durante l'epoca che precedette immediatamente la nostra, e che ci si ostina ancora troppo sovente ad ignorare per partito preso. Questi accostamenti possono sembrare strani a certi spiriti, e tuttavia sono un dato di fatto, e un dato di fatto estremamente importante dal punto di vista della storia delle idee: se se ne tenesse conto quanto si dovrebbe, si potrebbe esser condotti a modificare molte conclusioni. Per quanto ci riguarda, non esistono idee veramente nuove (parliamo solo delle idee, beninteso, e non delle loro applicazioni pratiche), ma quel che dà l'illusione della novità e dell'originalità, è il fatto che le stesse idee hanno potuto, a seconda delle epoche, venire presentate sotto forme estremamente diverse, per adattarsi a mentalità altrettanto differenti; si potrebbe dire che non è affatto il contenuto del pensiero che varia, ma solamente il modo di pensarlo. Ed è così che, per esempio, la moderna "filosofia della scienza" finisce per coincidere per certi aspetti con l'antica "cosmologia", benché essa abbia un punto di partenza totalmente diverso e proceda per una via in qualche modo inversa. Certo, non si dovrebbe credere che, partendo dalle scienze, e soprattutto dalle scienze sperimentali, sia possibile attingere il dominio della metafisica pura; la distanza è troppo grande e la separazione troppo profonda; ma nondimeno si può penetrare fino ad un certo punto nel dominio intermedio fra quello della metafisica e quello della scienza nel senso in cui la intendono i moderni, dominio che, nell'antichità e nel medioevo, era, così come lo è ancora per gli Orientali, quel che noi chiameremmo le "scienze tradizionali". Queste scienze erano tradizionali soprattutto in quanto avevano, direttamente od indirettamente, un fondamento d'ordine metafisico, in quanto esse in definitiva non erano altro che un'applicazione dei principi metafisici a tale o talaltro punto di vista più o meno specifico, e questo era in particolare il caso delle speculazioni cosmologiche; non è affatto lo stesso per quanto riguarda le conclusioni filosofiche tratte dalle scienze attuali, ma la coincidenza, quando si verifica, è ancor più rimarchevole. Il punto di vista degli antichi era essenzialmente sintetico; quello dei moderni, al contrario, si presenta come analitico, e, anche se è suscettibile di dare in parte gli stessi risultati, ciò avviene attraverso un percorso assai più lungo e tortuoso; le conclusioni ne acquistan

forse qualcosa di più quanto a rigore e a precisione? Ordinariamente lo si crede, in ragione del prestigio che esercita sugli spiriti la scienza detta positiva; tuttavia, ci sembra che l'origine induttiva delle concezioni di cui si tratta comunichi loro un carattere che non può essere altro che quello delle semplici ipotesi, mentre, nell'altro caso, esse partecipavano della certezza che è inerente alla metafisica vera; ma questa è divenuta talmente estranea all'intellettualità occidentale moderna che, per giustificare una simile affermazione, ci si dovrebbe dilungare troppo. D'altronde qui poco importa, perché la nostra intenzione non è affatto quella di stabilire attualmente la superiorità dell'uno o dell'altro punto di vista, ma solo di segnalare alcuni di tali accostamenti ai quali abbiamo fatto allusione all'inizio, e questo a proposito del recente libro di Émile Lasbax: *Le problème du mal*[1], che contiene considerazioni particolarmente interessanti sotto questo profilo.

Questo libro ci sembra l'espressione d'uno sforzo molto lodevole di liberarsi dei limiti assai ristretti della filosofia classica, che talvolta si ha il grande torto di qualificare come "tradizionale", poiché, derivata principalmente dalla "rivoluzione cartesiana", essa si è presentata fin dalla sua origine come l'effetto d'una rottura con la tradizione, dunque è come se ci si riavvicinasse ad essa, in una certa misura, quando ci si allontana da questa filosofia classica, ed anche quando ci si rende conto che il modo speciale in cui pone e tratta i problemi è ben lungi dall'essere il solo possibile. È questo, precisamente, quanto Lasbax ci sembra aver compreso, e forse egli non lo deve unicamente alla preoccupazione di rinnovare la filosofia ispirandosi alla scienza, perché egli non è fra quelli che disprezzano il passato quanto più lo ignorano: non potremo seguirlo fino alle sue conclusioni, troppo mistiche a nostro parere, ma è più che volentieri che indichiamo, con assoluta imparzialità, il grande interesse che presentano alcune delle considerazioni contenute nella sua opera.

Tuttavia ci permetteremo un'osservazione preliminare: Lasbax, che si crede e si dichiara dualista, lo è veramente? È lecito dubitarne, quando lo si vede dichiarare, per esempio, che "il dualismo è una forma d'esistenza successiva all'unità primitiva dell'essere omogeneo ed immortale; l'unità è all'origine, e la dualità ne è derivata successivamente, poiché essa risulta dalla scissione dell'essere creato sotto l'influenza di una volontà negativa" (p. 372). Una dottrina secondo la quale la dualità non è affatto primitiva non può essere qualificata propriamente come dualista: non si è dualisti per il solo fatto che si ammette una dualità, anche se ci si rifiuta di ridurre uno dei suoi termini all'altro; è vero che, in quest'ultimo caso, non si è neppure monisti, ma questo semplicemente prova che ci sono concezioni cui non sono applicabili simili denominazioni: sono quelle che risolvono l'opposizione apparente integrandola in un ordine superiore. Ci sono dottrine di questo genere che si ha l'abitudine di snaturare interpretandole in

[1] I vol. in 8° della *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Parigi, 1919.

un senso dualista, ed è quanto avviene, in particolare, con quella di Zoroastro, di cui i Manichei non hanno avuto, a quel che sembra, che una comprensione incompleta e grossolana: Ahriman non è affatto "l'eterno nemico" di Ormuzd, e non è sufficiente dire che "egli dev'essere un giorno definitivamente vinto" (p. 11); in realtà secondo l'*Avesta*, egli dev'essere riconciliato nell'unità del Principio supremo, chiamato *Akarana*, parola che significa ad un tempo "senza causa" e "senza azione , il che ne fa l'esatto equivalente del "non agire" della metafisica estremo-orientale, così come del *Brahma* neutro e "non qualificato" della dottrina indù. D'altronde, non è in queste dottrine tradizionali, in modo generale, che si può trovare un vero dualismo, ma solamente nell'ordine dei sistemi filosofici: quello di Cartesio ne è il prototipo, con la sua opposizione dello spirito alla materia che non prevede alcuna conciliazione, e neanche una reale comunicazione fra i suoi due termini.

Siccome non ci proponiamo qui di entrare nella discussione sul dualismo, ci accontenteremo di dire questo: si può constatare nelle cose, non tanto una sola dualità, bensì delle molteplici dualità, e tutto il problema consiste in definitiva nel situare esattamente ciascuna di queste dualità nell'ordine d'esistenza al quale essa si riferisce e al di fuori del quale essa non avrebbe più alcun senso. Ora, tutte queste dualità, che possono essere in molteplicità indefinita, infine non sono forse delle specificazioni o dei modi di un'unica dualità, più fondamentale di tutte le altre, e che rivestirebbe aspetti diversi a seconda dei domini più o meno particolari nei quali la si considera? In ogni caso, nell'ordine metafisico puro, non ci potrebbe essere più alcuna dualità, perché si è al di là di ogni distinzione contingente; ma si può averne una allorché ci si pone al punto d'inizio dell'esistenza, anche considerata al di fuori di qualunque modalità specifica e nell'estensione più universale di cui essa sia suscettibile.

Lasbax si rappresenta la dualità, in tutte le sue forme, come una lotta fra due principi: è questa un'immagine che, per noi, non corrisponde veramente alla realtà se non in certi domini, e che, trasposta al di là dei suoi giusti limiti, rischia fortemente di condurre ad una concezione del tutto antropomorfica; lo si vede fin troppo bene quando le due tendenze presenti sono definite, in ultima analisi, come l'espressione di due volontà opposte. Questo potrebbe essere un simbolismo utile, ma niente di più, e comunque a condizione di non lasciarsene ingannare; purtroppo, invece di assegnare semplicemente al punto di vista psicologico il suo posto nell'ordine cosmico, si tende ad interpretare quest'ultimo psicologicamente. Comprendiamo bene la ragione d'una simile attitudine: il fatto è che il problema è posto qui in termini di bene e male, che è un punto di vista del tutto umano; era già così per Platone allorché, nel X libro delle *Leggi*, considerava due "anime del mondo", una buona e l'altra malvagia. Ed è ancora la stessa ragione che fa esagerare l'opposizione fra i due principi o le due tendenze, a scapito di quel che si può definire il loro

complementarismo: se si tratta di bene e di male, non si può evidentemente parlare che di lotta e di opposizione; e Lasbax arriva al punto di dichiarare che "a dire il vero, la complementarità non è che un'illusione", e che "è sull'opposizione che conviene mettere l'accento" (p. 369). Tuttavia, se ci si libera delle considerazioni morali, l'opposizione non esiste che nel dominio specifico della dualità presa in esame, e, dal punto di vista superiore nel quale essa è risolta e riconciliata, i suoi due termini non possono più presentarsi che come complementari; è dunque piuttosto l'opposizione ad apparirci come illusoria, o almeno come appartenente ad un grado meno profondo della realtà. È questa una delle grandi differenze fra la posizione di Lasbax e quella delle antiche dottrine tradizionali: che quelle non si preoccupavano affatto di stabilire dei "giudizi di valore"; e, secondo noi, simili giudizi non hanno senso ed importanza se non per l'essere stesso che li formula, perché non esprimono altro che semplici apprezzamenti puramente soggettivi; ci terremo dunque, per quanto potremo, al di fuori di questo punto di vista relativo al "valore" nelle considerazioni che seguono.

***

Lasbax, dicevamo più sopra, non ha per nulla il disprezzo del passato: non solo egli invoca volentieri, in appoggio alle sue tesi, le antiche tradizioni cosmogoniche dell'Oriente, ma addirittura arriva ad ammettere la legittimità di speculazioni delle quali è di moda parlare solo per volgerle in ridicolo. È così che, facendo allusione alla solidarietà che unisce tutte le parti dell'universo e ai rapporti fra l'umanità e gli astri, egli dichiara nettamente che l'influenza di questi ultimi su di essa e "così reale che certi sociologi non hanno temuto di creare, tanto per le società animali che per le società umane, una teoria esclusivamente cosmogonica delle migrazioni così come dei fenomeni sociali più complessi, spingendo fino all'espressione suprema della positività quelle concezioni astrologiche che Comte attribuiva sdegnosamente al periodo metafisico della sua legge dei tre stati" (p. 348). Questo è del tutto vero, ed è un esempio di quegli accostamenti di cui abbiamo indicato l'esistenza; ma c'è un certo merito e persino un certo coraggio nel dire simili cose, quando tanti altri, che tuttavia dovrebbero esserne al corrente, mantengono a questo riguardo un ostinato silenzio. D'altronde, quel che è vero per l'astrologia lo è anche per molte altre cose, e in particolare per l'alchimia; siamo anche sorpresi del fatto che Lasbax non abbia mai menzionato quest'ultima, perché accade che le sue concezioni ci abbiano sovente fatto pensare a qualche teoria degli ermetisti del medioevo; ma egli cita in quest'ordine d'idee solamente Paracelso e Van Helmont, e solo riguardo a punti molto particolari, riferentesi esclusivamente alla fisiologia, e senza parer sospettare il loro ricollegamento ad una dottrina molto più generale.

Si deve abbandonare la concezione corrente secondo la quale l'astrologia e l'alchimia non sarebbero state che stadi inferiori e rudimentali dell'astronomia e della chimica; queste speculazioni avevano in realtà

tutt'altra portata, non erano affatto dello stesso ordine delle scienze moderne con le quali esse sembrano presentare alcuni rapporti più o meno superficiali, ed erano innanzitutto teorie cosmologiche. Solo che, bisogna dire, se queste teorie sono totalmente incomprese da coloro che le denunciano come vane e chimeriche, esse non lo sono molto meno da parte di coloro che, ai nostri giorni, al contrario hanno preteso difenderle e ricostruirle, ma che non vedono nell'astrologia niente di più che un'"arte divinatoria", e non sono neanche capaci di fare la distinzione, che si faceva assai bene un tempo, fra la "chimica volgare" e la "filosofia ermetica". È necessario dunque, quando si voglion fare ricerche serie su questo genere di cose, diffidare grandemente delle interpretazioni proposte dai moderni occultisti, che, malgrado tutte le loro pretese, non sono depositari di alcuna tradizione, e che si sforzano di supplire con la fantasia al sapere reale che fa loro difetto. Detto questo, non vediamo perché astenersi dal menzionare all'occasione le concezioni degli ermetisti, allo stesso titolo di non importa qual altra concezione antica; e questo sarebbe anche tanto più deplorevole per il fatto che esse danno luogo ad accostamenti particolarmente stupefacenti.

Così, per fare un esempio, Lasbax ricorda che Berzelius "aveva formulato quest'ipotesi ardita, che la spiegazione ultima di ogni reazione doveva essere ricondotta, in fin dei conti, ad un dualismo elettrochimico: l'opposizione degli acidi e delle basi" (p. 188). Sarebbe stato interessante aggiungere che un'idea simile non apparteneva propriamente a Berzelius e che questi non aveva fatto altro che ritrovare, forse a sua insaputa, ed esprimendola in altri termini, un'antica teoria alchemica; in effetti, l'acido e la base rappresentano esattamente, nel dominio della chimica ordinaria, quel che gli alchimisti chiamavano zolfo e mercurio, e che non si deve confondere con le materie che portano comunemente gli identici nomi. Questi due principi, gli stessi alchimisti li designavano ancora, da altri punti di vista, come il sole e la luna, l'oro e l'argento; ed il loro linguaggio simbolico, nonostante la sua apparente bizzarria, era più adatto di ogni altro ad esprimere la corrispondenza fra le molteplici dualità ch'essi consideravano, fra cui le seguenti: "l'agente ed il paziente, il maschio e la femmina, la forma e la materia, il fisso e il volatile, il sottile e lo spesso"[2]. Beninteso, non c'è identità fra tutte queste dualità, ma solo corrispondenza e analogia, e l'uso di tale analogia, ben familiare al pensiero antico, forniva il principio di certe classificazioni che non sono a nessun livello assimilabili a quelle dei moderni, e che forse non si dovrebbero neanche definire propriamente come classificazioni; pensiamo in particolare, a questo riguardo, agli innumerevoli esempi di corrispondenze che si potrebbero rilevare nei testi antichi dell'India, e soprattutto nelle *Upanishad*[3]. C'è in

---

[2] Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique* (1758), art. *Conjonction*, p. 87.

[3] Vedasi in particolare la *Chândogya Upanishad*.

questo l'indice di un modo di pensare che sfugge pressoché interamente ai moderni, almeno in Occidente: un modo di pensare essenzialmente sintetico, come abbiamo detto, ma per nulla sistematico, e che apre delle possibilità di concezione del tutto insospettate da parte di coloro che non vi sono affatto abituati.

Per quel che concerne queste ultime osservazioni, pensiamo d'essere d'accordo con Lasbax, che ha delle prime età dell'umanità terrestre una concezione del tutto diversa da quella che si ritrova ordinariamente allorché si tratta dell'"uomo primitivo", concezione molto più giusta a nostro parere, benché si sia obbligati a fare qualche restrizione, innanzitutto perché ci sono dei passaggi che ci hanno ricordato un po' troppo da vicino certe teorie occultiste sulle antiche razze umane, ed anche a causa del ruolo attribuito all'affettività nel pensiero antico, preistorico se si vuole. Sicuramente per quanto indietro si possa risalire, non troviamo nessuna traccia di questo ruolo preponderante; anzi troveremmo piuttosto tutto il contrario; ma Lasbax disprezza volentieri l'intelligenza a vantaggio del sentimento, e ciò, a quel che sembra, per due ragioni: da una parte l'influenza della filosofia bergsoniana, e, dall'altra, la costante preoccupazione di ritornare infine al punto di vista morale, che è essenzialmente sentimentale. Anche da quest'ultimo punto di vista, significa tuttavia andare un po' troppo oltre vedere nell'intelligenza una sorta di manifestazione del principio malvagio; in ogni caso, questo significa farsi un'idea troppo ristretta dell'intelligenza riducendola alla sola ragione, ed è tuttavia proprio quel che fanno ordinariamente gli "anti-intellettualisti".

Notiamo a tale proposito che è proprio nell'ordine sentimentale che le dualità psicologiche sono più evidenti, e che sono esclusivamente le dualità di quest'ordine che la dualità morale del bene e del male traspone alla sua maniera. È singolare che Lasbax non si sia accorto che l'opposizione fra egoismo e simpatia equivale, non tanto ad un'opposizione fra intelligenza e sentimento, bensì a un'opposizione fra due modalità del sentimento; peraltro, egli insiste ad ogni istante su quest'idea che i due termini opposti, per poter entrare in lotta, debbano appartenere ad uno stesso ordine d'esistenza, o, com'egli dice, "ad uno stesso piano". Non amiamo molto quest'ultimo termine, perché ne hanno fatto uso ed abuso gli occultisti, ed anche perché l'immagine ch'esso evoca tende a far concepire come una sovrapposizione il rapporto fra i diversi gradi dell'esistenza, mentre si tratta piuttosto di una certa interpenetrazione degli stessi. Come che sia, noi non vediamo, nell'ordine intellettuale, che una sola dualità considerabile, quella del soggetto conoscente e dell'oggetto conosciuto; ed anche questa dualità, che non si può rappresentare come una lotta, non corrisponde, a nostro parere, che ad una fase o ad un momento della conoscenza, ben lungi dall'esserne assolutamente essenziale; non possiamo insistere qui su questo punto, e ci limiteremo a dire che una simile dualità scompare come tutte le altre nell'ordine metafisico, che è il dominio della conoscenza intellettuale

pura. Sempre Lasbax, quando vuole trovare il prototipo di quel ch'egli considera come la dualità suprema, è naturalmente ricorso all'ordine sentimentale, identificando la "volontà buona" con l'Amore e la "volontà cattiva" con l'Odio; queste espressioni antropomorfiche, o più esattamente "antropopatiche", si comprendono soprattutto in un teosofo mistico quale Jacob Boehme, per il quale, precisamente, "l'Amore e la Collera sono i due misteri eterni"; ma è un errore prendere alla lettera quel che non è in verità che un simbolismo assai specifico, d'altronde meno interessante che il simbolismo alchemico di cui Boehme fa anche uso in diverse circostanze.

***

La dualità che le tradizioni cosmogoniche dell'antichità pongono all'inizio, in modo pressoché generale, è quella della Luce e delle Tenebre; ed è, in ogni caso, proprio quella che presenta più nettamente quel carattere d'opposizione sul quale insiste Lasbax. Tuttavia significherebbe interpretare assai male questa concezione il vedervi semplicemente il simbolo d'una dualità morale: le nozioni di bene e di male non hanno potuto riconnettervisi che secondariamente e in un modo piuttosto accidentale, e questo anche nell'*Avesta*; altrove, esse non ci sono affatto, come ad esempio in India, ove la Luce è assimilata alla conoscenza e le Tenebre all'ignoranza, il che ci trasferisce in tutt'altro dominio. È la lotta della Luce e delle Tenebre che è rappresentata, negli inni vêdici, dalla lotta di Indra contro Vritra o Ahi[4], come presso gli Egizi da quella di Horus contro Tifone. Ora, se vi si vuole vedere la lotta della vita e della morte, non si tratta che d'una applicazione assai particolare; sappiamo che è difficile per la mentalità occidentale moderna liberarsi da ciò che chiameremmo volentieri la "superstizione della vita", ma nondimeno pensiamo che è illegittimo identificare con l'esistenza universale quel che non è altro che una condizione di una delle sue modalità specifiche; tuttavia, non insisteremo oltre su questo per il momento.

Ciò che è rimarchevole è che l'egoismo, o piuttosto l'attrazione dell'esistenza individuale, che è per Lasbax la tendenza malvagia per eccellenza, è esattamente quel che rappresenta il *Nahash* ebraico, il serpente della *Genesi*; e dev'essere sicuramente la stessa cosa ovunque il serpente simboleggia similmente una potenza tenebrosa. Solo che, se l'opposizione è fra l'esistenza individuale e l'esistenza universale, i due principi non sono affatto dello stesso ordine; Lasbax dirà che la lotta non è fra stati, ma fra tendenze; tuttavia, delle tendenze sono ancora degli stati almeno virtuali, delle modalità dell'essere. Ci sembra che quel che si deve dire, è che principi d'ordine differente possono, per una sorta di riflesso, ricevere un'espressione in un grado determinato dell'esistenza, di modo tale che, per essere esatti, non sarà fra i termini della dualità primitiva che vi sarà conflitto, ma solo fra quelli della dualità riflessa, che in rapporto alla

[4] È evidentemente per un *lapsus* che Lasbax ha scritto (p. 32) *Agni* in luogo di *Ahi*, che non è per nulla la stessa cosa.

precedente ha il carattere di un accidente. D'altra parte, non si può neanche dire che ci sia simmetria fra due termini quali la Luce e le Tenebre, che sono fra loro così come l'affermazione e la negazione, non essendo le Tenebre che l'assenza o la privazione della Luce; ma se, in luogo di considerarli "in sé", ci si pone nel mondo delle apparenze, sembra di aver a che fare con due entità comparabili, il che rende possibile la rappresentazione di una lotta; solo che, la portata di questa lotta si limita evidentemente al dominio in cui essa è suscettibile di acquisire un significato. Non è men vero che, anche con questa restrizione, la considerazione della lotta o di quel che può essere così rappresentato analogicamente sarebbe del tutto impossibile se si cominciasse a porre due principi non aventi assolutamente nulla in comune fra loro: quel che non ha nessun punto di contatto non potrebbe entrare in conflitto sotto nessun rapporto; è quanto in particolare succede per lo spirito e il corpo così come li concepisce il dualismo cartesiano. Quest'ultima concezione non è del tutto equivalente a quella, d'altronde per nulla dualista, della forma e della materia in Aristotele e presso gli scolastici, perché, "come osserva Bergson, i Greci non avevano ancora elevato delle barriere invalicabili fra l'anima e il corpo" (p. 68), e noi aggiungeremo che non lo si fece neanche nel medioevo, ma, nella dottrina aristotelica, si tratta invero più di una complementarietà che non di un'opposizione, e su questo ritorneremo più avanti.

Sul tema dell'opposizione è il caso di segnalare specialmente il modo in cui Lasbax considera la dualità delle forze di espansione e di attrazione: non potremmo riconoscervi come fa lui un caso particolare della lotta fra la vita e la morte, ma è molto interessante aver pensato ad assimilare la forza attrattiva alla tendenza individualizzatrice. Quel che c'è ancora di curioso, è il fatto che questa opposizione della forza attrattiva e della forza espansiva, presentata qui come ricavata dalle teorie scientifiche moderne, è una delle interpretazioni di cui è suscettibile il simbolismo di Caino e di Abele nella *Genesi* ebraica. Ora, ci chiediamo fino a qual punto si possa dire che la forza espansiva non agisce affatto a partire da un centro, che non è affatto "centrifuga", mentre la forza attrattiva, di contro, sarebbe veramente "centripeta"; non si dovrebbe cercare di assimilare la dualità delle forze di espansione e di attrazione a quella dei movimenti di traslazione e di rotazione: fra queste dualità differenti, ci può essere corrispondenza, ma non identità, ed è in un caso come questo che ci si deve guardare da ogni sistematizzazione.

***

Per Lasbax, né l'una né l'altra delle due opposte tendenze, sotto qualunque forma le si consideri, non esiste mai allo stato puro nelle cose; esse sono sempre e dovunque simultaneamente presenti ed agenti, di modo tale che ciascun essere particolare, e persino ciascuna parte di tale essere, offre come un'immagine della dualità universale. Ritroviamo in questo la vecchia idea ermetica dell'analogia costitutiva del Macrocosmo e del

Microcosmo, idea che Leibnitz applicava alle sue monadi allorché considerava ciascuna di esse come contenente la rappresentazione di tutto l'universo. Solo che si può avere, a seconda dei casi, la predominanza dell'una o dell'altra delle due tendenze, e queste sembreranno allora incarnarsi negli elementi in opposizione: si ha così la dualità biologica del sistema cerebrospinale e del sistema simpatico, oppure, ad un altro grado, quella del nucleo e del citoplasma nella cellula, all'interno della quale si riproduce così un conflitto analogo a quello che presenta l'insieme dell'organismo; e quest'ultima dualità è riconducibile alla dualità chimica dell'acido e della base, che abbiamo già segnalato.

La considerazione di questa sorta di inviluppo di dualità multiple, analoghe e non identiche fra loro, solleva una difficoltà: se ci sono certe dualità che si posson far corrispondere termine a termine, non può essere così sempre per tutte. Per far comprendere questo, prenderemo come esempio la teoria degli elementi quale la concepivano i Greci, in particolare Aristotele, e così come fu trasmessa inalterata al medioevo; vi si trovano due quaternari, comprendenti ciascuno due dualità: da una parte, quello delle qualità, caldo e freddo, secco e umido, e, dall'altra parte, quello degli elementi, fuoco e acqua, aria e terra. Ora le coppie di elementi opposti non coincidono affatto con le coppie delle qualità opposte, perché ciascun elemento procede da due qualità combinate, appartenenti a due diverse dualità: il fuoco, dal caldo e dal secco; l'acqua, dal freddo e dall'umido; l'aria, dal caldo e dall'umido; la terra, dal freddo e dal secco. Quanto all'etere, considerato come quinto elemento, e che gli alchimisti chiamavano per questa ragione "quintessenza" (*quinta essentia*), esso contiene tutte le qualità in uno stato d'indifferenziazione e di equilibrio perfetto; esso rappresenta l'omogeneità primordiale la cui rottura determinerà la produzione degli altri elementi con le loro opposizioni. Questa teoria è riassunta nella figura, di un simbolismo d'altronde puramente ermetico, che Leibnitz ha posto in testa al suo *De arte combinatoria*.

Ora, il caldo e il freddo sono rispettivamente dei principi d'espansione e di condensazione, e corrispondono così rigorosamente alle forze antagoniste del dualismo meccanico; ma si potrebbe dire altrettanto del secco e dell'umido? Questo sembra molto difficile, ed è solo per la loro partecipazione al caldo e al freddo che si posson ricondurre gli elementi, fuoco ed aria da una parte, acqua e terra dall'altra, a queste due tendenze espansiva ed attrattiva che Lasbax considera in un modo un po' troppo esclusivo e sistematico. E quel che complica ancor più il problema, è il fatto che, da punti di vista differenti, delle opposizioni ugualmente differenti possono venir stabilite fra le stesse cose: è quel che avviene, per gli elementi, a seconda che ci si rivolga all'alchimia o all'astrologia, poiché, mentre la prima fa appello alle considerazioni precedenti, la seconda, col ripartire gli elementi nello zodiaco, oppone il fuoco all'aria e la terra all'acqua; qui, di conseguenza, l'espansione e la condensazione non

figurano neanche più in un'opposizione o in una qualunque correlazione. Non condurremo oltre lo studio di questo simbolismo, del quale abbiam solo voluto mostrare la complessità; né parleremo più della teoria indù degli elementi, le cui basi sono assai differenti da quelle della teoria greca, e nella quale l'applicazione dei tre *guna* fornirebbe tuttavia dei punti di comparazione assai interessanti per quel di cui qui si tratta.

Se si considera specialmente l'opposizione del caldo e del freddo, si è condotti a considerare alcuni problemi particolarmente importanti, che Lasbax pone a proposito dei principi della termodinamica. Egli discute da questo punto di vista la teoria del Dott. Gustave Le Bon[5], secondo il quale "conviene distinguere fra due fasi radicalmente opposte della storia del mondo", formanti "un ciclo completo: all'inizio la condensazione dell'energia sotto forma di materia, poi l'uscita di quest'energia", vale a dire la dissociazione della materia; il nostro periodo attuale corrisponderebbe alla seconda fase; e, "come nulla impedisce di supporre che la materia, ritornata all'etere, ricominci di nuovo la sua fase condensatrice, i periodi alterni della vita dell'universo devono succedersi senza fine: l'ipotesi si compie nell'idea antica del 'grande anno', nella concezione nietzschiana dell'eterno ritorno" (p. 195). Per quanto ci riguarda, questa teoria ci fa pensare meno al "grande anno" dei Persiani e dei Greci, periodo astronomico che appare soprattutto legato al fenomeno della precessione degli equinozi, che non ai cicli cosmici degli Indù, nei quali le due fasi or ora descritte sono rappresentate come il giorno e la notte di Brahmâ; inoltre, si trova ugualmente nella concezione indù questa idea della formazione di tutte le cose a partire dall'etere primordiale, al quale esse devono ritornare nella dissoluzione finale; questo, il Dott. Le Bon deve assolutamente saperlo altrettanto bene quanto noi, ma non parla mai di queste coincidenze, del resto assai evidenti. Dobbiamo aggiungere, tuttavia, che le teorie cosmogoniche dell'India non ammettono affatto l'"eterno ritorno", la cui impossibilità è d'altronde metafisicamente dimostrabile: da un ciclo ad un altro, non c'è mai ripetizione né identità, ma solo corrispondenza ed analogia, e questi cicli si compiono, secondo l'espressione di Lasbax, "su piani differenti"; a dire il vero, c'è solo il nostro ciclo attuale che comincia e si conclude nell'etere considerato come il primo degli elementi corporei, perché non c'è che questo che si riferisca all'esistenza fisica. Da questo risulta che le condizioni di un ciclo non sono affatto applicabili agli altri, benché ci debba sempre essere qualcosa che corrisponda loro analogicamente: così lo spazio e il tempo non sono che condizioni specifiche del nostro ciclo, ed è solo in un modo puramente simbolico che se ne potrà trasporre l'idea al di fuori dei limiti di esso, per rendere in qualche misura esprimibile quel che non potrebbe altrimenti esserlo affatto,

---

[5] *La naissance et l'évanouissement de la matière.*

essendo il linguaggio umano necessariamente legato alle condizioni dell'esistenza attuale.

Quest'ultima osservazione permette di rispondere all'obiezione che Lasbax rivolge al Dott. Le Bon, e che verte sulla separazione stabilita da questi fra le due fasi ascendente e discendente della storia del mondo, che la dottrina indù compara alle due fasi della respirazione, e che si possono chiamare, se si vuole, evoluzione ed involuzione, benché questi termini possano prestarsi ad equivoco: questi due movimenti di senso inverso devono, non tanto occupare due periodi successivi nel tempo, bensì manifestarsi simultaneamente durante tutta la durata dell'esistenza del mondo, come succede per i fenomeni corrispondenti di costruzione e di distruzione dei tessuti nella vita organica degli individui. Questa difficoltà scompare se si ammette che il punto di vista della successione cronologica non è in realtà che l'espressione simbolica di una concatenazione logica e causale; ed è assolutamente necessario che sia così, dal momento che non c'è che un solo ciclo particolare che sia sottomesso alla condizione temporale, al di fuori della quale tutti gli stati o i gradi dell'esistenza universale posson essere considerati in perfetta simultaneità. D'altronde, anche all'interno del ciclo attuale, le due fasi opposte non sono necessariamente successive, a meno che non s'intenda con questo solo un ordine di successione logica; e, anche qui, si deve poter ritrovare in ciascuna parte un'immagine di ciò che esiste nella totalità del ciclo; ma, in generale, le due tendenze devono predominare successivamente nello sviluppo cronologico del mondo fisico, altrimenti il ciclo, per il fatto che è condizionato dal tempo, non arriverebbe mai a completarsi; non diciamo a chiudersi, perché la concezione dei cicli chiusi è radicalmente falsa come quella dell'"eterno ritorno" che ne è l'inevitabile conseguenza.

Segnaliamo ancora che le due fasi di cui abbiamo parlato si ritrovano ugualmente nelle teorie ermetiche, in cui esse sono chiamate "coagulazione" e "soluzione": in virtù delle leggi dell'analogia, la "grande opera" riproduce in breve l'insieme del ciclo cosmico. Quel che è assai significativo, dal punto di vista nel quale ci siamo posti, è che gli ermetisti, invece di separare radicalmente queste due fasi, al contrario le univano nella raffigurazione del loro androgine simbolico *Rebis* (*res bina*, cosa doppia), che rappresenta la congiunzione dello zolfo e del mercurio, del fisso e del volatile, in un'unica materia[6].

Ma torniamo all'opposizione del caldo e del freddo ed alle singolari antinomie che sembrano risultarne: "Infatti, la legge di Clausius ci rappresenta il mondo in marcia verso la sua quiete e che vi trova la morte ad una temperatura elevata, poiché il calore è la forma più 'degradata' dell'energia utilizzabile. D'altra parte, tutte le induzioni della fisica stellare

---

[6] Vedasi l'*Amphitheatrum Sapientiae Aeternae* di Khunrath, le *Clefs d'Alchimie* di Basilio Valentino, etc.

ci permettono di affermare che, più noi risaliamo indietro nel passato, più le temperature dei diversi corpi e dei diversi astri ci apparirebbero superiori a quelle che sono al giorno d'oggi" (p. 198). Non potrebbe essere altrimenti, se la fine del ciclo dev'essere analoga al suo inizio: l'abbassamento della temperatura traduce una tendenza alla differenziazione, di cui la solidificazione segna l'ultimo grado, il ritorno all'indifferenziazione dovrà, nello stesso ordine d'esistenza, effettuarsi correlativamente, ed in senso inverso, attraverso un'elevazione di temperatura. Solamente, bisogna ammettere per questo che il raffreddamento dei sistemi siderali non si prolungherà indefinitamente; ed anche, se noi siamo attualmente nella seconda fase del mondo come pensa il Dott. Le Bon, vuol dire che il punto di equilibrio delle due tendenze è già superato. L'osservazione, del resto, non ci può per nulla informare a questo riguardo direttamente, e, in ogni caso, non vediamo con quale diritto si potrebbe affermare che il raffreddamento progressivo dev'essere continuo ed indefinito; si tratta di induzioni che superano considerevolmente la portata dell'esperienza, e tuttavia certuni, in nome dell'astronomia, non esitano ad opporsi alle conclusioni della termodinamica. Donde quelle descrizioni della "fine del mondo" per congelamento, che "ci fanno pensare a quell'ultimo cerchio del Regno del Male in cui Dante pone il soggiorno di Lucifero nella sua *Divina Commedia*" (p. 200); ma non si devono confondere delle cose essenzialmente differenti: quella cui Dante fa allusione, non è la "fine del mondo", ma piuttosto il punto più basso del suo processo di sviluppo, che corrisponde a quel che potremmo chiamare il centro del ciclo cosmico, se consideriamo le sue due fasi come puramente successive. Lucifero simboleggia l'"attrazione inversa della natura", vale a dire la tendenza all'individualizzazione; il suo soggiorno è dunque il centro di queste forze attrattive che, nel mondo terrestre, sono rappresentate dalla pesantezza; e notiamo di passaggio che ciò, specialmente quando lo si applica a questo stesso mondo terrestre, va nettamente contro l'ipotesi geologica del "fuoco centrale", perché il centro della terra deve essere precisamente il punto in cui la densità e la solidità sono al loro massimo. Come che sia, l'ipotesi del congelamento finale appare contraria a tutte le concezioni tradizionali: non è solo per Eraclito e per gli Stoici che "la distruzione dell'universo doveva coincidere con il suo incendio" (p. 201); la stessa affermazione si ritrova pressoché ovunque, dai *Purâna* dell'India all'*Apocalisse*; e dobbiamo constatare ancora una volta l'accordo di queste tradizioni con la dottrina ermetica, secondo la quale il fuoco è l'agente del "rinnovamento della natura" o della "reintegrazione finale".

Tuttavia, "la scienza ha cercato di conciliare le due ipotesi: l'incandescenza finale dell'universo e il suo raffreddamento progressivo", per esempio ammettendo, come fa Arrhenius, che "il raffreddamento distrugge la vita sul nostro pianeta, mentre l'incendio, che si produce molto tempo dopo, segna la rovina e il crollo di tutto il sistema solare" (p. 201). Se

fosse così, la fine della vita terrestre, invece di segnare il punto terminale del movimento ciclico, coinciderebbe solamente con il suo punto più basso; il fatto è che, a dire il vero, la concezione dei cicli cosmici non è completa se non vi s'introduce la considerazione dei cicli secondari e subordinati, integrantisi nei cicli più generali; ed è soprattutto a questi cicli parziali che sembra riferirsi l'idea del "grande anno" presso i Greci. Allora, non c'è solo una "fine del mondo", ma ce ne devono essere parecchie, e non dello stesso ordine; congelamento ed incendio troverebbero così la loro realizzazione a diversi gradi; ma un'interpretazione come quella di Arrhenius ci sembra avere una portata davvero troppo ristretta.

Abbiamo considerato in precedenza solo un lato del problema, che resta molto più complesso di quanto abbiamo detto; se ci si pone da un punto di vista differente, le cose appariranno naturalmente sotto tutt'altra prospettiva. In effetti, se il calore sembra rappresentare la tendenza che conduce verso l'indifferenziazione, non è meno vero che, in questa stessa indifferenziazione, il calore e il freddo devono essere ugualmente contenuti in modo tale da equilibrarsi perfettamente; la vera omogeneità non si realizza affatto in uno solo dei termini della dualità, ma soltanto là dove la dualità ha cessato di esistere. D'altra parte, se si considera il centro del ciclo cosmico osservando le due tendenze come agenti simultaneamente, ci si accorge che, lungi dal segnare la vittoria completa, almeno momentanea, dell'una sull'altra, esso è invece quell'istante in cui la prevalenza comincia appena a passare dall'una all'altra: è dunque il punto in cui queste due tendenze sono in equilibrio che, pur instabile, nondimeno è come un'immagine o un riflesso di quel perfetto equilibrio che si realizza solo nell'indifferenziato; ed allora questo punto, invece di essere il più basso, deve essere veramente centrale sotto tutti i rapporti. Sembra dunque che nessuna delle due forze avverse giunga mai, in tutto il percorso del ciclo, a raggiungere il termine estremo verso il quale essa tende, perché sempre contrastata dall'azione dell'altra, che mantiene così un certo equilibrio almeno relativo; e d'altronde, se l'una o l'altra raggiungesse questo termine estremo, essa perderebbe allora la sua natura specifica per ritornare nell'omogeneità primordiale, perché sarebbe pervenuta al punto al di là del quale la dualità scompare. In altri termini, il punto più alto e il punto più basso sono come l'"infinito positivo" e l'"infinito negativo" dei matematici, che si ricongiungono e coincidono; ma questa giunzione degli estremi non ha alcun rapporto con l'affermazione hegeliana dell'"identità dei contraddittori": quel che appare come contrario all'interno del ciclo non lo è più quando si esce dai suoi limiti, ed è qui che l'opposizione, ormai risolta, lascia posto alla complementarità. Del resto, quest'aspetto della complementarità appare dal momento in cui si considera un certo equilibrio fra le due tendenze; ma ecco un'altra antinomia: l'equilibrio relativo è necessario per mantenere la differenziazione, poiché questa scomparirebbe se una delle due tendenze prevalesse completamente e definitivamente; ma

l'equilibrio perfetto, di cui questo equilibrio relativo è come una partecipazione, equivale al contrario all'indifferenziato. Per risolvere quest'antinomia, è necessario rendersi conto che l'opposizione della differenziazione e dell'indifferenziato è puramente illusoria, che non è affatto una vera dualità, perché non c'è nessuna comune misura fra i due termini; non possiamo entrare negli sviluppi che richiederebbe un simile argomento; ma quando si è compreso questo, ci si rende conto che, nonostante le apparenze, le due forze antagoniste non tendono affatto, l'una verso la differenziazione, l'altra verso l'indifferenziato, ma che differenziazione ed indifferenziato implicano rispettivamente la manifestazione e la non-manifestazione dell'una e dell'altra ad un tempo. La manifestazione si effettua fra due poli estremi, ma che non sono propriamente "due" se non solo dal punto di vista di questa manifestazione, poiché, al di là di essa, tutto rientra finalmente nell'unità primigenia. Aggiungiamo che si dovrebbe prendere la precauzione di non applicare a dei cicli particolari e relativi quel che è vero solo per l'Universo nella sua totalità, per il quale non potrebbe mai essere questione né di evoluzione né di involuzione; ma ogni manifestazione ciclica è nondimeno in rapporto analogico con la manifestazione universale, di cui essa non è che l'espressione in un ordine d'esistenza determinato; l'applicazione di questa analogia a ogni grado è la base stessa di tutte le dottrine cosmologiche tradizionali.

Si è così condotti a considerazioni di una portata propriamente metafisica; e, quando si traspongono i problemi su questo piano, ci si può chiedere che cosa divengano quei "giudizi di valore" ai quali il pensiero moderno attribuisce tanta importanza. Due vie che sono contrarie solo in apparenza e che conducano in realtà alla stessa meta, sembrano dover esser proprio dichiarate equivalenti; in ogni caso, il "valore" sarà sempre cosa eminentemente relativa, poiché concernerà i mezzi e non il fine. Lasbax considera malvagia la tendenza all'individualizzazione; ha ragione se vuol dire con questo ch'essa implica essenzialmente la limitazione, ma ha torto se intende realmente opporre l'esistenza individuale all'esistenza universale, perché, anche in questo caso, non c'è comune misura, dunque nessuna correlazione o coordinazione possibile. D'altronde, per ogni individualità, c'è in qualche modo un punto d'arresto nella limitazione, a partire dal quale questa stessa individualità può servire di base ad un'espansione in senso inverso; potremmo citare a tale riguardo quella dottrina araba secondo cui "l'estrema universalità si realizza nell'estrema differenziazione", perché l'individualità scompare, in quanto individualità, per il fatto stesso ch'essa ha realizzato la pienezza delle sue possibilità. Ecco una conseguenza che dovrebbe soddisfare Lasbax, se il punto di vista del bene e del male non esercitasse su di lui una così grande influenza; in ogni caso, malgrado la differenza delle interpretazioni, non crediamo affatto ch'egli possa

contraddire per principio questa tesi, comune a tutte le dottrine metafisiche dell'Oriente, che il non manifestato è superiore al manifestato.

***

Uno degli aspetti più generali della dualità cosmica è l'opposizione dei due principi che, nel nostro mondo, sono rappresentati dallo spazio e dal tempo; e d'altronde, in ciascuno dei due, la dualità si traduce ancora, in un modo più specifico, mediante una corrispondente opposizione: nello spazio, fra la concentrazione e l'espansione; nel tempo fra il passato e l'avvenire[7]. I due principi ai quali facciamo allusione sono quelli che le dottrine dell'India designano con i nomi di *Vishnu* e di *Shiva*: da una parte, principio conservatore delle cose; dall'altra parte, principio, non tanto distruttore come ordinariamente si dice, ma più esattamente trasformatore. Tuttavia si deve sottolineare che è la tendenza attrattiva quella che sembra sforzarsi di mantenere gli esseri individuali nella loro condizione presente, mentre la tendenza espansiva è manifestamente trasformatrice, prendendo questa parola in tutto il valore del suo significato originale. C'è ora questo di curioso, e cioè che Lasbax denuncia la prima come una tendenza di morte, distruttrice della vera attività vitale, e definisce la vita come "una volontà di irraggiamento e di espansione" (p. 214); la potenza distruttrice sarebbe dunque per lui l'antagonista di quella che si considera abitualmente come tale. A dire il vero, si tratta solo di una questione di punto di vista, e, per poter parlare di distruzione, bisognerebbe aver cura di dire in rapporto a che cosa la si vuole intendere: così, la potenza espansiva e trasformatrice è veramente distruggitrice delle limitazioni dell'individualità e, più in generale, delle condizioni specifiche e restrittive che definiscono i diversi gradi dell'esistenza manifestata; ma essa è distruttrice solo in rapporto alla manifestazione, e con la soppressione delle limitazioni conduce alla pienezza dell'essere. In fondo siamo dunque d'accordo con Lasbax su questo punto; ma dove divergiamo da lui, è riguardo al fatto che noi consideriamo la vita come una condizione specifica dell'esistenza manifestata: se dunque si ammette che il senso della sua attività è diretto verso l'espansione, si dovrà concluderne che essa tende a distruggere se stessa; forse il solo modo di sfuggire a questa contraddizione almeno apparente è quello di rinunciare a porre il problema in termini di vita e di morte perché un tale punto di vista, checché ne pensi Lasbax, è davvero troppo particolare. Allo stesso modo, quando si considerano i due principi, come abbiamo fatto, non è possibile accordare a nessuno dei due un carattere puramente negativo: tutti e due possono avere un aspetto positivo ed uno negativo, allo stesso modo in cui possono entrambi avere un lato

[7] Segnaliamo inoltre a questo proposito, per completare quel che abbiamo detto della teoria degli elementi, la dualità delle proprietà contenute in uno stesso elemento, che riproduce in qualche modo le dualità più generali: per esempio, la polarizzazione dell'elemento igneo in luce e calore, sulla quale dei dati particolarmente curiosi sono forniti dalle tradizioni musulmane relative alla creazione ed alla caduta.

attivo ed uno passivo[8]; senza dubbio, tutto quel che è limitazione è veramente negativo quando lo si considera metafisicamente cioè nell'universale, ma, in rapporto alle esistenze individuali, è una determinazione o una attribuzione positiva; il pericolo, qui come in tutte le cose, è dunque sempre quello di voler troppo sistematizzare.

Abbiamo fatto in precedenza allusione all'esistenza di certi "punti d'arresto", nella storia del mondo così come nella vita degli individui: è come se, allorquando l'equilibrio è prossimo alla rottura a causa della prevalenza di una delle due tendenze avverse, l'intervento d'un principio superiore venisse a dare al corso delle cose un impulso in senso inverso, dunque in favore dell'altra tendenza. È in questo che consiste in gran parte la spiegazione della teoria indù degli *avatâra*, con la sua duplice interpretazione secondo le concezioni shivaita e vishnuita; per comprendere questa duplice interpretazione, non si deve pensare solamente alla corrispondenza delle due tendenze presenti, ma soprattutto a quella sorta di antinomia alla quale dà luogo la concezione dell'equilibrio cosmico, e che abbiamo esposto più sopra: se si insiste sulla conservazione, mediante quest'equilibrio, dello stato attuale di differenziazione, si ha l'aspetto vishnuita della dottrina; se si considera al contrario l'equilibrio come il riflesso dell'indifferenziazione principiale nel seno stesso del differenziato, se ne ha l'aspetto shivaita. In ogni caso, allorché si può parlare d'equilibrio, si deve senza dubbio insistere meno sull'opposizione dei due principi che sulla loro complementarità; d'altronde la connessione con l'ordine metafisico non consente un'attitudine diversa.

A parte quest'ultimo punto, la considerazione dei due principi di cui abbiamo parlato si accorda con quella di Lasbax, in primo luogo riguardo al fatto che questi principi, sotto qualunque modalità li si consideri, appaiono in qualche modo come simmetrici e situantisi ad uno stesso grado d'esistenza, e in secondo luogo in quanto essi sono ugualmente attivi l'uno e l'altro, benché in senso contrario. Lasbax dichiara in effetti che "l'opposizione non è fra un principio attivo che sarebbe lo spirito ed un principio passivo che sarebbe la materia; i due principi sono, al contrario, essenzialmente attivi" (p. 428); ma conviene aggiungere ch'egli intende così caratterizzare "l'ultima dualità del mondo", ch'egli concepisce in un modo davvero troppo antropomorfico, come "una lotta di due volontà". Questo non è affatto il nostro punto di vista: la dualità che abbiamo considerato come ultima, benché avente una portata estremamente estesa, non è davvero l'ultima secondo noi; ma, d'altra parte, la dualità dello spirito e della materia, come la s'intende dopo Cartesio, non è che un'applicazione assai particolare d'una distinzione di tutt'altro ordine. Ci meravigliamo che Lasbax scarti così facilmente la concezione della dualità sotto l'aspetto dell'attivo e del passivo, allorché insiste tanto, da un altro lato, sulla dualità

[8] Nel simbolismo indù, ciascun principio ha la sua *shakti*, che ne è la forma femminile.

dei sessi, che tuttavia non si può altrimenti comprendere per nulla. Non è contestabile, in effetti, che il principio maschile appaia come attivo e quello femminile come passivo e che d'altra parte essi siano assai più complementari che veramente opposti; ma è forse proprio tale complementarismo che infastidisce Lasbax nella considerazione dell'attivo e del passivo, nella quale non si può affatto parlare di opposizione nel senso proprio di questa parola, perché i due termini presenti, ovvero i principi ch'essi rappresentano da un certo punto di vista, non appartengono affatto ad un solo ed unico ordine di realtà.

Prima di spiegarci oltre su questo argomento, segnaleremo il modo assai ingegnoso col quale Lasbax estende la dualità dei sessi fino allo stesso mondo stellare, adattando alla propria concezione la recente teoria cosmogonica di Belot, ch'egli oppone vantaggiosamente a quella di Laplace, sulla quale essa in effetti sembra avere una superiorità molto apprezzabile quanto al suo valore esplicativo. Considerato secondo questa teoria, "il sistema solare e i sistemi siderali divengono realmente degli organismi; essi formano un 'regno cosmico' sottomesso alle stesse leggi della riproduzione del regno animale o vegetale, e così come il regno chimico nel quale il dualismo si afferma nell'atomo mediante la coesistenza di elettroni positivi o negativi" (p. 344). C'è una gran parte di verità, secondo noi, in quest'idea, d'altronde familiare agli antichi astrologi[9], delle "entità cosmiche" o siderali analoghe agli esseri viventi; ma l'uso dell'analogia è qui assai delicato e bisogna aver cura di definire con precisione i limiti nei quali essa è applicabile, senza di che si rischia di essere costretti ad un'assimilazione ingiustificata; è quel che è successo a certi occultisti, per i quali gli astri sono letteralmente degli esseri che possiedono tutti gli organi e tutte le funzioni della vita animale, e ci avrebbe fatto piacere vedere Lasbax fare almeno un'allusione a questa teoria per sottolineare in che misura la sua ne differisce. Ma non insistiamo oltre sui dettagli; l'idea essenziale è che "la nascita dell'universo materiale", risultante dallo scontro di due nebulose che giocano d'altronde dei ruoli diversi, "esige la presenza anteriore di due progenitori, vale a dire di due individui già differenziati", e che "la produzione successiva dei fenomeni fisici non sembri più come una successione d'innovazioni o di modificazioni accidentali, ma come la ripetizione, su di una nuova trama, di caratteristiche ancestrali diversamente combinate e trasmesse attraverso l'eredità" (p. 334). In fondo, la considerazione dell'eredità, così introdotta, altro non è che un'espressione, in linguaggio biologico, di quell'incatenamento causale dei cicli cosmici di cui abbiamo parlato più sopra; sarebbe sempre bene prendere certe precauzioni quando si trasferiscono dei termini che son stati fatti per essere applicati ad uno specifico dominio, e bisogna anche dire che, persino in biologia, il ruolo

---

[9] Cfr. le teorie sugli "spiriti planetari", l'angelologia giudaica e musulmana.

dell'eredità è lungi dall'essere perfettamente chiaro. Malgrado tutto, c'è in tutto ciò un'idea assai interessante, ed è già molto arrivare a simili concezioni partendo dalla scienza sperimentale, la quale, costituita unicamente per lo studio del mondo fisico, non dovrebbe farci uscire da esso; quando arriviamo ai confini di questo mondo, come nel presente caso, sarebbe vano cercare di andare ancora più lontano servendosi degli stessi mezzi specifici d'investigazione. Al contrario, le dottrine cosmologiche tradizionali, che partono da principi metafisici, considerano per prima cosa tutto l'insieme della manifestazione universale, ed in seguito non c'è che da applicare l'analogia a ciascun grado della manifestazione, secondo le condizioni particolari che definiscono questo grado o questo stato di esistenza. Ora, il mondo fisico rappresenta semplicemente uno stato dell'esistenza manifestata, fra una indefinità di altri stati; se dunque il mondo fisico ha due "progenitori", come dice Lasbax, è per analogia con la manifestazione universale tutta intera, che ha a sua volta due "progenitori" o, per esprimersi più esattamente e senza antropomorfismi, due principi generatori[10].

I due principi di cui si tratta ora sono propriamente i due poli fra i quali si produce ogni manifestazione; essi sono quel che possiamo chiamare "essenza" e "sostanza", intendendo queste parole in senso metafisico, cioè universale, distinto dall'applicazione analogica che potrà in seguito esserne fatta alle esistenze particolari. C'è in questo come un raddoppiamento o una polarizzazione dell'essere stesso, non "in sé", ma in rapporto alla manifestazione, che sarebbe altrimenti inconcepibile; e l'unità dell'essere puro non è affatto intaccata da questa prima distinzione, non più di quanto lo sarà dalla moltitudine delle altre distinzioni contingenti che ne deriveranno. Non intendiamo sviluppare qui questa teoria metafisica, né mostrare come la molteplicità può essere contenuta in principio nell'unità; d'altronde, il punto di vista della cosmologia (non diciamo affatto della cosmogonia, che è ancora più speciale) non deve risalire al di là della prima dualità, e tuttavia non è affatto dualista dal momento che esso lascia sussistere la possibilità di una unificazione che lo superi e che si compie in un ordine superiore. Questa concezione della prima dualità si ritrova in dottrine che rivestono le forme più diverse: così, in Cina, è la dualità dei principi *Yang*, maschile, e *Yin*, femminile; nel *Sânkhya* dell'India, è quella dell'atto puro e della potenza pura. Esse sono quella di *Purusha* e di *Prakriti*; in Aristotele questi principi complementari hanno la loro espressione relativa in ciascun ordine di esistenza, ed anche in ciascun essere particolare: per servirci qui del linguaggio aristotelico, ciascun essere

[10] La teoria della "nascita dell'universo", così come la espone Lasbax, permetterebbe ancora degli interessanti raffronti con simboli come quello dell'"uovo del mondo", che si ritrovano nella cosmogonia indù ed in molte altre tradizioni antiche; questi simboli sono d'altronde applicabili all'intera manifestazione universale, così come ad una qualunque delle sue modalità, considerata a parte.

contiene una certa parte in atto ed un'altra in potenza, il che lo costituisce come un composto di due elementi, corrispondenti analogicamente ai due principi della manifestazione universale; i due elementi sono la forma e la materia, non diciamo lo spirito e il corpo, perché essi non assumono quest'ultimo aspetto che in un dominio molto particolare. Sarebbe interessante stabilire a tale riguardo alcune comparazioni, e studiare per esempio i rapporti che esistono fra queste concezioni di Aristotele e quelle di Leibnitz, che sono, in tutta la filosofia moderna, quelle che vi si avvicinano di più, sul presente punto come su molti altri, ma con una riserva, che, in Leibnitz, l'essere individuale appare un tutto sufficiente a se stesso, il che non permette affatto il collegamento al punto di vista propriamente metafisico; i limiti di questo studio non ci permettono d'insistervi oltre.

Riprendendo per maggior comodità la rappresentazione dei "piani d'esistenza", alla quale ricorre così sovente Lasbax, ma d'altronde attribuendovi un significato puramente simbolico, potremmo dire che è il caso di considerare, nelle dualità cosmiche, sia una "opposizione verticale" che una "opposizione orizzontale". L'opposizione verticale è quella dei due poli della manifestazione universale, ed essa si traduce in ogni cosa mediante l'opposizione o meglio mediante il complementarismo dell'attivo e del passivo in tutte le loro modalità; tale aspetto, che Lasbax trascura un po' troppo, è tuttavia quello che corrisponde alla più fondamentale di tutte le dualità. D'altra parte, l'opposizione orizzontale, cioè quella in cui i due termini presenti sono simmetrici e appartengono realmente ad uno stesso piano, è l'opposizione propriamente detta, quella che può essere rappresentata mediante l'immagine di una "lotta", anche se tale immagine non è sempre così giusta quanto può esserlo nell'ordine fisico o nell'ordine sentimentale. Quanto poi a far corrispondere termine a termine le dualità che appartengono rispettivamente a due generi diversi, questo non è possibile senza delle difficoltà; così Lasbax prova un certo imbarazzo a ricollegare i principi maschile e femminile all'espressione delle sue due "volontà avverse": se a lui sembra, come tesi generale, di risolvere il problema a favore dell'elemento femminile, perché egli crede di affermare con questo la superiorità della specie sull'individuo, gli si può obiettare che molte dottrine cosmologiche descrivono tuttavia la forza espansiva come maschile e la forza attrattiva come femminile, raffigurandole simbolicamente mediante la dualità del "pieno" e del "vuoto"; questo argomento meriterebbe qualche riflessione. D'altronde, il "piano dell'esistenza" non è veramente superiore a quello dell'individuo, esso non ne è in realtà che un'estensione, e tutti e due appartengono ad uno stesso grado dell'esistenza universale; non si devono prendere per gradi differenti quelle che non sono altro che modalità diverse di uno stesso grado, ed è questo l'errore che fa sovente Lasbax, per esempio quand'egli considera le molteplici modalità possibili dell'estensione. Insomma, e sarà questa la

nostra conclusione, i dati della scienza, nel senso attuale di questa parola, possono condurci a considerare un'estensione indefinita in un certo "piano d'esistenza", quello che è effettivamente il dominio di tale scienza, e che può contenere molte altre modalità rispetto al mondo corporeo che cade sotto i nostri sensi; ma, per passare da lì ad altri piani, è necessario tutt'altro punto di partenza, e la vera gerarchia dei gradi dell'esistenza dovrebbe essere concepita come un'estensione graduale e successiva delle possibilità che sono sottoposte a certe condizioni limitative come lo spazio o il tempo. Questo, per essere effettivamente compreso, richiederebbe sicuramente degli sviluppi assai estesi; ma ci siamo qui soprattutto proposti, indicando taluni punti di comparazione fra teorie di origine e di natura assai diversa, di mostrare alcune vie di ricerca che sono troppo poco conosciute, perché i filosofi hanno malauguratamente l'abitudine di rinchiudersi in un cerchio estremamente ristretto.

Le dottrine indù

Le dottrine orientali in generale, e quelle indù in particolare, sono molto mal conosciute in Occidente; e ci sembra che questo dipenda soprattutto dal fatto che, per lo più, gli Occidentali non sanno mettersi nello stato d'animo necessario per comprendere delle civiltà tanto diverse dalla loro, sotto tutti gli aspetti. L'esempio più chiaro di una simile incomprensione è forse quello che ci viene fornito dai lavori degli indologi tedeschi: lavori che possono essere molto pregevoli finché restano sul terreno dell'erudizione pura e semplice, ma nei quali, quando si tratta dell'interpretazione delle idee, assai più importante, non si trova più niente di utilizzabile, perché l'interpretazione è irrimediabilmente falsata dal partito preso di adeguare le dottrine trattate ai concetti dei filosofi tedeschi, e di sistemarle, per amore o per forza, entro gli schemi ai quali è abituata la mentalità europea. Al contrario, invece, ciò di cui ci si dovrebbe rendere conto prima di tutto è che le forme essenziali del pensiero orientale differiscono profondamente da quelle del pensiero occidentale, e che persino denominazioni come, per esempio, "filosofia" e "religione", non possono venire propriamente applicate ad esse, se si vuole conservare loro almeno un senso abbastanza preciso. Non possiamo, naturalmente, illuderci di poter sviluppare queste considerazioni nell'ambito limitato di un breve articolo[1]; vogliamo soltanto dare, delle dottrine indù, una veduta d'insieme che permetta di comprendere quale sia la loro vera natura.

Ciò che in primo luogo si deve sapere è che la civiltà indù, come del resto tutte le civiltà orientali, è essenzialmente tradizionale; l'idea della tradizione la domina interamente ed a tutti i livelli, e vi è in essa un contrasto quasi assoluto con la civiltà occidentale moderna, dove questa stessa idea non trova molta applicazione, se non nell'ambito religioso. Beninteso, quando parliamo del fondamento tradizionale di una civiltà, dobbiamo intendere un principio profondo, di ordine intellettuale, sul quale essa poggia; ci rifiutiamo assolutamente di dare, come spesso si fa, il nome di tradizione ad una qualsiasi abitudine, talvolta di origine del tutto recente, e quasi sempre di scarsa portata, oltre che senza grande significato.

---

[1] Lo abbiamo fatto, d'altra parte, in un libro intitolato *Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues*, al quale ci permettiamo di rimandare i lettori particolarmente interessati a tali questioni [tr. it.: *Introduzione generale allo studio delle dottrine indù*, Adelphi, Milano, 1989 (N.d.C.)].

Per un Europeo, almeno nella nostra epoca, è molto difficile comprendere a fondo quel che è la tradizione per un Orientale, e che formidabile potenza vi sia insita: volersi sottrarre ad essa – supponendo che ciò fosse possibile – sarebbe come mettersi al di fuori della civiltà stessa, poiché è alla tradizione che si ricollega tutto ciò che costituisce detta civiltà, dal campo della speculazione pura a quello delle istituzioni sociali.

E noi sottolineeremo immediatamente, nel campo dottrinale, una notevole conseguenza di questo carattere: nessuno cerca di rinnovare, di legare il proprio nome ad un sistema o ad una teoria, di gloriarsi di una originalità di pensiero, reale o presunta, cose tutte che non potrebbero avere altro risultato che fargli negare ogni autorità. In genere, non può trattarsi che di ricavare dalla dottrina tradizionale, tramite sviluppo o adattamento, ciò che vi è contenuto, almeno implicitamente, dalle origini. Tentare di scostarsi da questa linea significa mettersi in contrasto con i principi fondamentali, quindi cadere inevitabilmente in errore. Idee come quelle di "evoluzione" e "progresso", tanto care agli Occidentali moderni, non potrebbero dunque trovare qui il minimo posto, e l'inquietudine intellettuale è sconosciuta agli Orientali; quando si è in possesso di una base stabile e di una direzione sicura, non si sente alcun bisogno di cambiamenti. D'altronde, rispetto alla dottrina tradizionale, le individualità non hanno valore. Questo è talmente vero, che i loro nomi sono spesso ignorati, e quelli che sono stati conservati hanno acquisito un valore del tutto simbolico e sono collegati più a scuole o branche di studio che agli uomini che hanno dovuto portarli originariamente, i particolari biografici dei quali sono generalmente caduti nell'oblio più completo; non c'è, dunque, nulla di quanto potrebbe soddisfare una certa vanità "individualista", che è probabilmente servita più di qualsiasi altra causa a spingere numerosi filosofi europei a costruire il loro sistema.

Ma non si cada in inganno, e non si creda che in queste condizioni il pensiero venga limitato: quanto viene impedito, e, quanto meno, ridotto al minimo, non sono altro, alla fine, che divagazioni o fantasie per lo più da rifiutarsi; la tradizione permette, a quelli che la comprendono, concezioni ben più ampie dei sogni dei filosofi che passano per i più arditi, ma anche ben più solide e valide; essa apre all'intelligenza possibilità illimitate come la stessa verità. Non è in Oriente che si possono incontrare degli uomini che proclamino l'esistenza di qualcosa di *inconoscibile* e che, poiché afflitti da "miopia intellettuale", pretendano d'imporre agli altri i limiti della propria capacità di comprendere. E questo ci porta a precisare la natura della dottrina tradizionale, particolarmente per quanto riguarda l'India: la tradizione indù è puramente metafisica nella sua essenza; con questo intendiamo che ciò che ne costituisce la base fondamentale è la conoscenza dei principi d'ordine universale, conoscenza del tutto intellettuale, che è anche la sola che meriti giustamente tale qualifica. Ciò che chiamiamo qui *metafisica*, dato che questo termine, inteso nel suo senso etimologico, che

significa ciò che è *al di là della natura*, è il più appropriato di quelli che le lingue occidentali mettono a nostra disposizione, è tutt'altra cosa dell'accozzaglia delle ipotesi più o meno plausibili, più o meno coerenti, e più o meno vuote, alla quale i filosofi moderni si compiacciono di dare lo stesso nome, e che, per noi, altro non è che "pseudo-metafisica". Non possiamo qui insistere quanto si dovrebbe sui caratteri della metafisica vera; diremo soltanto che essa comporta essenzialmente la certezza assoluta, perché il suo dominio è superiore ad ogni contingenza, e che non partecipa per nulla della relatività delle scienze specifiche che sono tutte comprese nella "fisica", nel senso generico in cui la consideravano gli antichi, quello di "conoscenza della natura".

Queste scienze, d'altra parte, non sono trascurate nella dottrina indù, ma non possono che giocarvi un ruolo secondario ed avere un rango subordinato, poiché è alla metafisica che appartengono i principi da cui tutto dipende; esse vengono dunque ad aggiungervisi come altrettanti prolungamenti, sia per costituire branche le quali – benché accessorie – fanno parte integrante della dottrina stessa, sia per dar luogo ad applicazioni diverse, soprattutto nell'ordine sociale. Non diremo nulla di queste ultime, ma ci preme insistere su tale punto: che non dobbiamo mai perdere di vista la gerarchizzazione che abbiamo testé indicato, se vogliamo comprendere qualcosa della civiltà indù, non importa quale sia l'aspetto sotto il quale ci si proporrà di studiarla più dettagliatamente. Ciò che bisogna anche considerare è che le scienze orientali che possono essere definite tradizionali, in quanto si ricollegano direttamente e indirettamente a principi d'ordine superiore, hanno per ciò stesso un carattere ben diverso dalle scienze occidentali, e ciò quand'anche – per il loro oggetto – sembrino corrispondere ad esse quasi perfettamente.

Il fondamento essenziale di tutta la dottrina indù è rappresentato dall'insieme degli scritti ai quali si dà il nome di *Vêda*, che peraltro significa *conoscenza tradizionale* per eccellenza; in esso questa dottrina è contenuta tutta intera in principio, e la questione dell'ordine cronologico nella quale le sue diverse branche si sono sviluppate, oltre ad essere pressoché insolubile, è lungi dall'avere l'importanza che gli indologi le attribuiscono, proprio perché in essa non c'è mai stato nulla di più o altro che una spiegazione che chiarisce, in un ordine o in un altro, le conseguenze di quanto era stato stabilito in principio. In fondo, in una dottrina strettamente tradizionale come questa, l'adattamento necessario ad un'epoca qualsiasi non può consistere che in un adeguato sviluppo, secondo uno spirito rigorosamente deduttivo ed analogico, e senza variazioni né deviazioni di sorta, delle soluzioni e dei chiarimenti che convengono più propriamente alla mentalità di detta epoca. Se è così, si comprende facilmente che le scienze che hanno un legame con la tradizione non potranno mai essere considerate come *invenzioni* spontanee di una qualsiasi individualità; esse sono, ripetiamo, adattamenti di una verità preesistente, e, fra queste scienze, ce ne sono

anche di quelle che si possono riferire al campo sperimentale ed all'ordine delle applicazioni pratiche. E così la parola *Upavêda* designa delle conoscenze d'ordine inferiore, ma che derivano direttamente dal *Vêda*, e sono come delle appendici di esso; ora vi sono quattro *Upavêda*, corrispondenti alle quattro grandi sezioni del *Vêda*; essi sono la medicina (*Âyur-Vêda*), la scienza militare (*Dhanur-Vêda*), la musica (*Gândharva-Vêda*), ed infine la meccanica e l'architettura (*Sthâpatya-Vêda*). Secondo le concezioni occidentali, sembrerebbe trattarsi di arti piuttosto che di scienze propriamente dette; ma il principio tradizionale che ad esse è stato dato ne fa qualche cosa d'altro, in certo modo le intellettualizza.

La medicina, ad esempio, senza perdere nulla del suo carattere pratico, è qualcosa di ben più esteso di ciò che abitualmente s'intende con questo nome; oltre alla patologia ed alla terapeutica, essa comprende molte considerazioni che in Occidente si farebbero rientrare nella fisiologia ed anche nella psicologia, ma che, peraltro, sono trattate in maniera molto differente. Dobbiamo aggiungere che è estremamente difficile, per un Occidentale, giungere ad un sufficiente livello di conoscenza in questo genere di studi, dove sono usati mezzi di ricerca di tipo diverso da quelli ai quali è abituato. Può sembrare strano che quanto vi è d'elevato in una tradizione, vale a dire i principi, sia più facilmente comprensibile che non delle semplici applicazioni, per uomini di un'altra razza; ma tuttavia è così, e non c'è bisogno di riflettere a lungo per trovarne la ragione: è che i principi sono universali ed immutabili, mentre le applicazioni, essendo d'ordine contingente, sono determinate, in una qualche misura, dalle condizioni dell'ambiente.

Non possiamo cercare di definire, e neppure semplicemente enumerare tutte le scienze conosciute e praticate dagli Indù; se ne trovano elenchi differenti che, nondimeno, si possono conciliare osservando che sono soltanto più o meno complete, più o meno particolareggiate, e che approfondiscono le distinzioni con maggiore o minore ampiezza.

Il *Nîtishâstra* (Trattato sulla politica) di Shukrâchârya enumera trentadue *vidyâ* (scienze) e sessantaquattro *kalâ* (arti), d'importanza assai diversa, aggiungendo che il numero di *vidyâ* e di *kalâ* è, in realtà, infinito, di modo che nessun elenco potrà mai essere considerato assolutamente e definitivamente completo. Quanto all'ordine nel quale queste scienze ed arti sono elencate, può variare anche secondo il punto di vista con cui le si considera; in tutti i casi, esso è tutt'altro che arbitrario ma non corrisponde all'idea che gli Occidentali si fanno di una classificazione; in linea di massima, si ha il grandissimo torto di voler interpretare come classificazioni, nel senso comune del termine, certe concordanze basate su considerazioni analogiche delle quali, in Europa, si potrebbe forse trovare qualche equivalente nel medioevo, ma non nei tempi moderni.

Fra le scienze che hanno carattere più strettamente tradizionale, ricorderemo soltanto, accanto agli *Upavêda*, quelle che sono chiamate i sei

Vêdânga, letteralmente "membra del *Vêda*"; così vengono designate delle scienze ausiliarie del *Vêda*, perché esse sono paragonate alle membra del corpo per mezzo delle quali un essere si muove esteriormente. La *Shikshâ* è la scienza dell'articolazione corretta e della pronuncia esatta, delle leggi dell'eufonia e del valore simbolico delle lettere. Il *Chanda* è la scienza della prosodia, che implica, d'altra parte, la conoscenza profonda del ritmo e dei suoi rapporti cosmici, conoscenza che è totalmente estranea agli Occidentali. Il *Vyâkarana* è la grammatica, che qui è in relazione più stretta che in qualsiasi altro luogo con il significato logico del linguaggio. Il *Nirukta* è la spiegazione dei termini importanti e difficili che s'incontrano nei testi vêdici. Il *Jyotisha* è l'astronomia, e, più esattamente, allo stesso tempo l'astronomia e l'astrologia, che in India non sono mai separate, come non lo sono mai state presso alcun popolo antico; è bene aggiungere che l'astrologia di cui si tratta non ha quasi nulla in comune con le speculazioni "divinatorie", più o meno fantasiose, alle quali certi nostri contemporanei danno lo stesso nome. Infine, il *Kalpa* è l'insieme delle prescrizioni relative al compimento dei riti, la conoscenza delle quali è indispensabile perché essi abbiano la loro completa efficacia. I trattati che si riferiscono a queste diverse scienze fanno parte della *Smriti*, notevolissima raccolta di scritti tradizionali che fanno testo, ma che sono considerati meno fondamentali della *Shruti*, che è la raccolta dei testi vêdici stessi, l'autorità della *Smriti* è derivata da quella della *Shruti* e si basa su un perfetto accordo con quest'ultima.

Vogliamo ancora sottolineare l'importanza che gli Indù hanno sempre attribuito allo studio delle matematiche, che comprendono, sotto la denominazione generica di *ganita*, l'aritmetica (*pâtî-ganita* o *vyakta-ganita*), l'algebra (*bîja-ganita*) e la geometria (*rekhâ-ganita*). Soprattutto le prime due di queste tre sezioni ebbero in India, fin dall'antichità, un notevole sviluppo, dal quale, peraltro, tramite la mediazione degli Arabi, l'Europa avrebbe dovuto, più tardi, trarre vantaggio.

Dobbiamo ora soffermarci un po' a lungo sui sei *darshana* nei quali gli orientalisti, sbagliando completamente, hanno voluto vedere dei "sistemi filosofici". Propriamente, il termine *darshana* significa vista, o se si vuole punto di vista; effettivamente, quelli che sono così definiti sono dei punti di vista distinti, che costituiscono altrettante branche della dottrina e che, nella misura in cui sono strettamente ortodossi, non potrebbero entrare in conflitto o in concorrenza, come farebbero necessariamente, dei sistemi rivali. Ogni *darshana* ha, come ogni altro genere di conoscenza, il suo proprio ambito, e così questi punti di vista si completano e si uniscono nella totalità della dottrina, della quale, ribadiamo, sono elementi essenziali; questo soltanto basterebbe, quand'anche mancassero molte altre considerazioni, a farne tutt'altra cosa che della "filosofia" come la intendono gli Occidentali, soprattutto moderni.

Osservando i *darshana* nell'ordine in cui vengono elencati abitualmente, e che, in qualche modo, è un ordine ascendente, troviamo subito il *Nyâya*, che è la logica, ma una logica che, pur presentando analogie sorprendenti con quella di Aristotele, ne differisce tuttavia sotto molti punti di vista. Questa logica comprende nella sua visione le cose considerate come "oggetti di prova", cioè di conoscenza ragionata e discorsiva; diciamo le cose stesse e non soltanto i concetti, perché, per gli Indù, una conoscenza non esiste se non in quanto tocca, a qualche livello, la natura delle cose; e, se noi conosciamo un oggetto tramite la mediazione della nozione di esso, è perché questa nozione è essa stessa qualche cosa dell'oggetto, partecipa della sua natura esprimendola in rapporto a noi. Si può dunque dire che, presso i Greci, la distinzione tra la cosa e la nozione di essa andava già troppo lontano, benché l'idea di stabilire una separazione radicale e persino una contrapposizione tra il soggetto e l'oggetto sia tipica della filosofia *moderna*, per la quale essa è una fonte di difficoltà innumerevoli e tanto più inestricabili in quanto sono puramente artificiali.

Il *Vaishêshika* è costituito dalla conoscenza delle cose individuali come tali, considerate in modo discriminante, nella loro esistenza contingente. È nel complesso dei *darshana* quello che si avvicina di più al punto di vista "scientifico" come l'intendono gli Occidentali, ma tuttavia ne differisce ancora notevolmente, ed è molto più vicino al punto di vista che presso i Greci costituiva la "filosofia fisica"; pur essendo analitico, esso non lo è allo stesso modo della scienza moderna, e non è sottomesso alla ristretta specializzazione che costringe quest'ultimo a disperdersi nell'infinita descrizione dei fatti sperimentali. Se si deve applicare una definizione occidentale ad un punto di vista indù, noi preferiamo, per il *Vaishêshika*, quello di *cosmologia*, tanto più che la cosmologia del medioevo europeo era anche una conoscenza tradizionale, che si presentava chiaramente come un'applicazione della metafisica alle contingenze d'ordine sensibile.

Il *Sânkya* si riferisce ancora al dominio della natura ma considerato sinteticamente, a partire dai principi che determinano la sua produzione e dai quali essa trae tutta la sua realtà. Il nome di questo *darshana* designa propriamente una dottrina che procede secondo l'enumerazione regolare dei diversi gradi dell'essere manifestato. Ricollegando così la conoscenza della natura a certi principi d'ordine trascendente, questo punto di vista è, in certo qual modo, intermedio fra la cosmologia e la metafisica, ma non elimina la profonda distinzione che separa quest'ultima, in ragione del suo carattere *soprarazionale*, da ogni altro tipo di speculazione. D'altra parte, pur senza essere ancora nel campo della metafisica pura, si è già ben lontani dalle limitazioni inerenti a quello che si è convenuto di chiamare pensiero filosofico; per esempio, la distinzione tra spirito e materia, intorno alla quale gravita tutta la filosofia moderna, non vi appare che come un caso molto particolare, una semplice applicazione specifica, tra una infinità di altre analoghe, di una distinzione la cui portata è ben altrimenti vasta e veramente

universale. Effettivamente, per la dottrina indù, il mondo corporeo[2] non rappresenta altro che uno stato dell'esistenza manifestata, e l'esistenza comporta una molteplicità indefinita di stati, fra i quali esso non occupa per nulla un livello privilegiato; si vede a che cosa si può ridurre, in queste condizioni, una concezione come quella del dualismo cartesiano.

Lo *Yoga*, il cui nome significa *unione*, ha come scopo la realizzazione dell'unione dell'essere umano con l'universale; questo può sembrare assai enigmatico, ed è difficile spiegarlo chiaramente, perché non vi è niente di analogo in ciò che si conosce in Occidente. Si deve dire che la metafisica orientale non si limita a considerazioni puramente teoriche, ma che in essa la teoria non è altro che la preparazione, d'altronde indispensabile, di una *realizzazione corrispondente*, la cui possibilità si basa sull'identità fondamentale del *conoscere* e dell'*essere*, che altro non sono se non i due aspetti inscindibili di una realtà unica; e questi due aspetti non possono neanche più risultare distinti nel dominio della metafisica dove tutto è *senza dualità*, e dove non sussiste affatto la distinzione fra soggetto ed oggetto. Anche Aristotele aveva posto in principio l'identificazione nella conoscenza, dichiarando espressamente che "l'anima è tutto ciò che conosce", ma non pare che né lui né i suoi continuatori abbiano mai tratto da tale affermazione le conseguenze che essa implica; anche la loro dottrina è, per la metafisica, incompleta, poiché in essa la teoria viene presentata come autosufficiente e fine a se stessa.

Al contrario, nella dottrina indù ed anche nelle altre dottrine orientali, la teoria completa è ordinata in vista della realizzazione, come il mezzo in vista del fine; e, d'altro canto, questa realizzazione può avere, oltre alla preparazione teorica e dopo di essa, ulteriori mezzi, di ordine differente, ma che, quale che sia la loro importanza e la loro effettiva peculiare efficacia, non rivestono mai altro che un ruolo accessorio e non essenziale. È precisamente la conoscenza di questi mezzi che costituisce lo *Yoga* in quanto *darshana*; diciamo in quanto *darshana*, perché il termine *yoga* non può essere usato così, se non per estensione del suo significato originario, che indica lo scopo stesso della realizzazione metafisica.

La *Mîmânsâ* è lo studio meditato del *Vêda*, tramite il quale si determina il senso esatto della *Shruti*, e se ne traggono le conseguenze che vi sono implicate, sia sul piano pratico che su quello puramente intellettuale: è dunque l'insieme dei due ultimi *darshana*, che sono rispettivamente la *Karma-Mîmânsâ* e la *Brahma-Mîmânsâ*. La prima, che spesso è anche chiamata semplicemente *Mîmânsâ*, stabilisce le prove e le ragioni d'essere delle prescrizioni rituali e regali; essa è in rapporto diretto con i *Vêdânga*, dei quali si è detto precedentemente, e tratta un gran numero di questioni

[2] Non diciamo materiale, perché la nozione di materia, per lo meno nel senso che le danno i moderni, non si trova presso gli Indù.

giuridiche, il che non deve stupire, perché nella civiltà indù tutta la legislazione è essenzialmente tradizionale.

Infine, la *Brahma-Mîmânsâ* è chiamata più normalmente *Vêdânta*, che significa *fine del Vêda*, dove il termine fine dev'essere inteso nel duplice significato di conclusione e di scopo; la sua base si trova nei testi vêdici ai quali si dà il nome di *Upanishad*. Qui, siamo nel dominio della metafisica pura; è il principio da cui tutto il resto deriva e di cui non è che la specificazione e l'applicazione; e, se il *Vêdânta* è posto per ultimo tra i *darshana*, è soltanto perché rappresenta il compimento di ogni conoscenza. D'altronde, si deve ben capire che se il *Vêdânta* è, nella sua essenza, la metafisica completa, i testi che si rifanno ad esso danno soltanto i mezzi per "avvicinarsi alla conoscenza"; essi non forniscono altro che un supporto o un punto di partenza per concetti che, essendo illimitati, non potrebbero essere racchiusi in alcuna formula, e per i quali qualsiasi espressione, verbale o figurata, è necessariamente inadeguata. In tutto ciò che ha una portata veramente metafisica, si deve sempre tenere conto dell'inesprimibile, e quindi dell'incomunicabile, che è proprio quello che ha maggiore importanza; il che è già vero quando si tratta semplicemente della comprensione teorica, e lo è in misura ancora maggiore per tale realizzazione metafisica della quale abbiamo parlato, che non può esser raggiunta se non con uno sforzo rigorosamente individuale, quale che possa essere, nella fase preparatoria, la validità dell'aiuto ricevuto dall'esterno. L'*unione suprema*, che è il fine ultimo di tale realizzazione, è ancora definita con il termine *Moksha*, cioè liberazione dalle condizioni limitanti che possono rendere definita l'esistenza individuale; essa è perfettamente identica al *nirvâna*[3], che non è assolutamente, come crede la maggior parte degli Europei, un annullamento, niente più che un assorbimento inteso in un senso *panteistico* totalmente estraneo agli Indù, ma che è, al contrario, la pienezza della personalità trascendente, al di là di tutti i particolari stati di esistenza, che hanno in essa il loro principio e la loro fine.

Poiché abbiamo indicato, per inciso, alcune delle false interpretazioni che, su questo argomento, trovano credito fra gli orientalisti, aggiungeremo che non si deve tradurre *Moksha* con *salvezza*, prendendo questo termine nella sua accezione religiosa, come hanno fatto certi autori, così come non si deve confondere la realizzazione metafisica con gli stati mistici: nonostante certe possibili analogie, in realtà si tratta di tutt'altra cosa. Poiché se ne presenta l'occasione, vogliamo anche segnalare che in una recensione, peraltro molto coscienziosa, sull'opera che abbiamo dedicato alle dottrine indù, abbiamo letto, con una certa sorpresa, che "questa realizzazione

---

[3] Questo termine non è esclusivamente buddhista, come taluni credono; dobbiamo dire a questo proposito, che, se non parliamo qui del Buddhismo, è perché esso non è *indù*, poiché nell'India, dove, d'altra parte, ha cessato d'esistere da molto tempo, non vi è mai stato altro che una dottrina eterodossa, uno scisma, se confrontato con la tradizione regolare che è l'unica che può essere propriamente definita *indù*.

metafisica non è altro che il sonno quietista", il che è completamente sbagliato, e, questa volta, le due cose che si pretende di paragonare così non hanno il benché minimo rapporto tra loro. È veramente sorprendente che si provi un tale bisogno di collocare sotto certe etichette cose per le quali esse non sono state assolutamente fatte, e che superano enormemente gli schemi entro i quali si pretende di racchiuderle. Se è fin troppo facile parlare della metafisica dando a tale termine un significato qualsiasi, lo è certamente molto meno, per la maggior parte degli Occidentali, comprendere che cosa sia questa metafisica vera che è l'essenza medesima delle dottrine indù: se si sapesse che cos'è, se anche soltanto lo si sospettasse, ci si guarderebbe bene dal cercare nella "storia della filosofia" delle similitudini che non vi si possono trovare, e soprattutto ci si asterrebbe dal volere, come è successo a qualche oppositore nel quale ci siamo imbattuti, dare un giudizio su una dottrina della quale si ignora pressoché tutto. Noi, per altro, facciamo questa osservazione soltanto per sostenere i diritti della verità, e perché riteniamo di dover mettere in guardia coloro che possono avere avuto conoscenza di certe deformazioni che, certamente in assoluta buona fede, ha subito il nostro pensiero, o meglio, tramite noi, il pensiero indù del quale ci siamo resi interpreti.

Comunque sia, e benché abbiamo dovuto limitarci qui a indicazioni assai sommarie, pensiamo che questa analisi possa aiutare a comprendere il vero spirito dell'India e a fare intravedere quale interesse desti lo studio delle sue dottrine, purché tale studio sia intrapreso come si deve, cioè in maniera veramente diretta, con lo sforzo di assimilare le idee e i modi di pensare, e non attenendosi a metodi di erudizione esteriore e superficiale.

La costituzione dell'essere umano secondo i Buddhisti

Certe scuole eterodosse, e in particolare i Buddhisti, hanno considerato la questione della costituzione dell'essere umano dal punto di vista esclusivo dell'individuo; l'imperfezione d'una simile concezione è manifesta, perché essa risulta dalla sua stessa relatività, poiché non permette il ricollegamento a nessun principio d'ordine metafisico. Tuttavia, al fine di mostrarne pienamente l'insufficienza conformemente alla dottrina del *Vêdânta*, è necessario far conoscere, riassumendola quanto più brevemente è possibile, la teoria dei Buddhisti a questo riguardo e, più precisamente, quella delle scuole *Sautrântika* e *Vaibhâsika*, che Shankarâchârya si è impegnato a considerare in modo speciale. I *Sautrântika* sono così chiamati perché il loro insegnamento è basato principalmente sui *Sûtra* attribuiti a Shâkya-Muni; i *Vaibhâsika* hanno in comune con essi un gran numero di teorie, benché se ne distinguano su qualche punto molto importante, e in particolare per il fatto che essi ammettono la percezione diretta degli oggetti esterni, mentre, per i *Sautrântika*, questa percezione si opera tramite forme analogiche presenti al pensiero come conseguenza dell'impressione sensibile[1].

Queste due scuole concordano nel distinguere innanzitutto gli oggetti esterni (*bâhya*) e interni (*abhyantara*): i primi sono gli elementi (*bhûta* o *mahâbhûta*) e quel che ne deriva (*bhautika*), ossia le qualità sensibili e gli organi di senso; i secondi sono il pensiero (*chitta*) e tutto quel che ne deriva (*chaittika*). I Buddhisti pretendono, al seguito delle diverse altre scuole (in particolare i *Vaishêshika* e i *Jaina*), che gli elementi siano costituiti dall'aggregazione di atomi corporei (*anu* o *paramânu*) in quantità indefinita, una specie particolare d'atomi corrispondendo d'altronde a ciascun elemento. Faremo notare di passaggio che questa è un'opinione le cui conseguenze, logicamente dedotte, implicano delle contraddizioni insolubili; l'atomismo, in tutte le sue forme, è una concezione nettamente eterodossa, nel senso che abbiamo indicato all'inizio; ma la sua refutazione non rientra affatto nell'argomento del presente studio. Inoltre, i Buddhisti

[1] Questa concezione non è senza un qualche rapporto con quelle delle "specie sensibili" di certi filosofi scolastici, purché d'altronde non si esageri l'importanza di tale raffronto, perché le somiglianze di questo genere possono essere esteriori e superficiali, e possono dissimulare delle differenze di punti di vista di un ordine molto più profondo.

non ammettono che quattro elementi[2], non riconoscendo affatto l'Etere (*Âkâsha*) come un quinto elemento (o piuttosto come il primo di tutti), e neppure come una qualunque sostanza[3], perché quest'Etere, per essi, sarebbe "non sostanziale", come appartenente alla categoria informale (*nirûpa*), che non può essere caratterizzata se non da attributi puramente negativi; neanche questo è sostenibile, perché l'Etere, per corrispondere ad uno stato primordiale nel suo ordine, è nondimeno il punto di partenza della formazione del mondo corporeo, e questi appartiene interamente al dominio della manifestazione formale, di cui non è persino che una parte assai ristretta e assai determinata. Come che sia, questa negazione della "sostanzialità" dell'Etere è il fondamento della teoria del "vuoto universale" (*sarva-shûnya*), che è stata sviluppata soprattutto dalla scuola *Mâdhyamika*; del resto, la concezione del vuoto è sempre solidale con l'atomismo, perché essa gli è necessaria per render conto della possibilità del movimento[4]. D'altra parte, sempre secondo i Buddhisti, l'"anima vivente" individuale (*jîvâtmâ*) non è nulla di distinto dal pensiero cosciente (*chitta*), e non esiste nessuna cosa, caratterizzata da attributi positivi, che sia irriducibile alle categorie enunciate sopra.

I corpi, che sono oggetto dei sensi, sono composti dagli elementi, il che è d'altronde conforme alla dottrina ortodossa, salvo per quel che concerne la costituzione atomica degli elementi stessi; ma questi corpi non sono considerati come esistenti in quanto oggetti determinati, bensì in quanto sono effettivamente percepiti dal pensiero, che tale percezione sia considerata come diretta o come indiretta[5]. È per questo che i Buddhisti hanno ricevuto l'epiteto di *pûrna-vainâshika* o *sarva-vainâshika*, "sostenenti la dissolubilità di tutte le cose" (*vinâsha* significa "distruzione"), tant'è che i *Vaishêshika* o discepoli di Kanâda, i quali pretendono che l'identità cessi per un essere con ciascuna delle sue modificazioni, pur

---

[2] È almeno curioso notare che un buon numero di filosofi greci considerano solo quattro elementi, che sono precisamente gli stessi di quelli dei Buddhisti.

[3] Prendiamo qui questo termine "sostanza" nel senso relativo ch'esso ha ordinariamente; esso è l'equivalente del termine sanscrito *dravya*.

[4] Inteso nel suo vero significato, il concetto di vuoto corrisponde ad una possibilità della non-manifestazione; l'errore consiste qui nel trasporlo nell'ordine della manifestazione, dov'esso non rappresenta altro che un'impossibilità.

[5] Dobbiamo ricordare a questo proposito le teorie di Berkeley, tanto più che, per costui, ci sono due tipi di esseri, le idee e le menti, che a loro volta non mancano di ricordarci per molti rispetti le due categorie fondamentali stabilite dai Buddhisti, soprattutto per quanto concerne la seconda, perché, per quanto concerne la prima, la concezione degli elementi ed anche l'atomismo non potrebbero trovar posto in Berkeley. D'altronde, i punti di comparazione che si possono così rilevare sono ancora di quelli cui non si deve attribuire un'eccessiva importanza, e l'intenzione generale è certamente assai differente; così la denominazione occidentale e filosofica di "idealismo" non si addice affatto al Buddhismo, neanche alla scuola *Yogâchâra* cui vorrebbero più in particolare applicarla gli orientalisti, ed anche quella di "fenomenismo" non potrebbe sottrarsi a tutte le obiezioni.

ammettendo che nondimeno esistono certe categorie immutabili e certi principi superiori al cambiamento, sono chiamati *arddha-vainâshika*, "sostenenti una dissolubilità a metà", vale a dire una dissolubilità solo parziale, invece della dissolubilità integrale o totale (dal punto di vista della sostanza) che insegnano i Buddhisti. Quanto al pensiero (*chitta*), che risiede nella forma corporea dell'individuo, e che non è qui per nulla distinto dalla coscienza individuale che gli appartiene in proprio, esso percepisce gli oggetti esterni e concepisce gli oggetti interni, e, simultaneamente, sussiste come "se stesso": è in questo, ma solo in questo, per i Buddhisti, ch'esso è l'"io stesso" (*âtman*), il che, come si vede subito, differisce essenzialmente dalla concezione ortodossa del "Sé", quale l'abbiamo esposta più sopra. Non è più questione della personalità intesa metafisicamente, e tutto si trova ridotto alla considerazione della sola individualità; è uno degli aspetti tramite i quali il Buddhismo si avvicina manifestamente alle concezioni occidentali, benché non si possa spingere questa prossimità sino a fame una assimilazione che la differenza di punti di vista, malgrado tutto sussistenti, renderebbe affatto illegittima.

Per quel che riguarda gli oggetti interni, i Buddhisti stabiliscono cinque branche o divisioni (*skandha*): 1° la divisione delle forme (*rûpa-skandha*), che comprende gli organi dei sensi e i loro oggetti, considerati unicamente nei loro rapporti con la coscienza individuale, vale a dire nelle loro qualità percettibili (e anche effettivamente percepite), eccezion fatta per quel ch'essi sono in se stessi; queste stesse qualità (*âlambana*) sono esterne in quanto esse procedono dagli elementi (*bhautika*), ma esse sono considerate come interne in quanto esse sono oggetto di conoscenza; e, allo stesso modo, gli organi dei sensi, che sono ugualmente esterni nella loro corrispondenza cogli elementi, sono *chaittika* nella loro connessione con il pensiero; 2° la divisione della conoscenza distintiva (*vijnâna-skandha*), identificata col pensiero stesso (*chitta*) concepito come coscienza individuale, e, in seguito con il "se stesso" (*âtman*) nel senso ristretto che abbiamo indicato, mentre le altre quattro divisioni comprendono tutto quel che procede da questo stesso pensiero (*chaitta* o *chaittika*) ed è considerato, per questa ragione come "appartenente a se stesso" (*adhyâtmika*); tuttavia, quest'ultima designazione, presa nel suo significato più esteso, comprende l'insieme dei cinque *skandha*; 3° la divisione delle impressioni coscienti (*vêdanâ-skandha*), con il piacere e il dolore, o la loro assenza, e le altre sensazioni analoghe che sono prodotte dalla percezione o dalla concezione di un oggetto qualunque, sia esterno che interno; 4° la divisione dei giudizi (*sanjnâ-skandha*), designante la conoscenza che nasce dai nomi o dalle parole, così come dai simboli o dai segni ideografici, conoscenza che implica d'altronde l'esistenza di un rapporto reale fra il segno e la cosa o

l'idea significata[6]; 5° la divisione delle operazioni attive (*samskâra-skandha*), che comprende affezioni come il desiderio e l'avversione, e tutte le modificazioni che sono prodotte sotto il loro impulso, vale a dire tutte quelle la cui causa determinante risiede propriamente nell'attività individuale.

Quanto alla riunione di queste cinque branche (*skandha*) che concorrono alla formazione dell'individualità, i Buddhisti considerano come punto di partenza dell'esistenza individuale l'ignoranza (*avidyâ*), cioè l'errore che fa ritenere come permanente quel che è transitorio. Da questo deriva l'attività riflessa o la passione (*samskâra*), che comprende

(6)

il desiderio (*kâma*), l'illusione (*mâyâ*) e tutto quel che ne consegue, e che nell'essere embrionale, ancora in potenza, fa nascere la conoscenza distintiva (*vijnâna*), all'inizio una pura possibilità, ma il cui sviluppo produce immediatamente, fin dal suo inizio, la coscienza dell'"io" (*ahankâra*). È questa che, unendosi ai diversi elementi, tanto psichici che corporei, trasmessi dai genitori, dona all'essere individuale in fase di costituzione il suo nome (*nâma*) e la sua forma (*rûpa*), vale a dire l'"essenza" e la "sostanza" della sua individualità, i due termini essendo qui presi in un senso relativo, poiché si applicano ad un essere particolare: essi esprimono allora rispettivamente la partecipazione di quest'essere a ciascuno dei due principi universali ai quali abbiamo precedentemente dato le stesse denominazioni, e dai quali deriva effettivamente tutto quel che è manifestato. Si può anche dire che il nome corrisponde allo stato sottile, e la forma allo stato grossolano[7]; quest'ultima dev'essere allora intesa in un senso ristretto (quello di *sthûla-sharîra*), perché, in senso generale, anche lo stato sottile, così come quello grossolano, fa parte della manifestazione formale. Questa considerazione del nome e della forma (generalmente riuniti nell'espressione *nâma-rûpa*) come elementi caratteristici dell'individualità, o come costitutivi della "natura individuale", non appartiene affatto propriamente al Buddhismo; esso l'ha presa in prestito, come molte altre cose, alla dottrina ortodossa, e, in diversi passaggi delle

---

[6] Dobbiamo far notare a questo proposito che, contrariamente all'opinione di alcuni filosofi moderni, come Berkeley, non esistono affatto dei segni, persino quelli convenzionali, che siano puramente arbitrari, perché non si potrebbe fare nessuna convenzione se non si avessero delle ragioni per farla, e per far quella in particolare piuttosto che non importa quale altra. Una cosa può essere l'espressione o la traduzione di un'altra solo alla condizione che ci sia fra di loro una certa relazione analogica, e così ogni "significazione" deve avere un fondamento nella realtà, vale a dire nella natura stessa delle cose.

[7] "Ciò che è corporeo, è la forma; gli stati intellettivi e sensibili, sono il nome" (*Milinda-Panha*, II, 24).

Upanishad, si parla sia dello sviluppo dei nomi e delle forme[8], sia del loro venir meno per l'essere che è affrancato dalle condizioni dell'esistenza individuale[9]. Dovremo in seguito ritornare su quest'ultimo problema; ma riprendiamo l'esposizione della teoria buddhista dal punto in cui l'avevamo lasciata, e cioè dopo la determinazione del nome e della forma. Dai diversi principi che sono stati fin qui considerati derivano in seguito sei facoltà, che consistono nella coscienza della conoscenza distintiva principiale, dei quattro elementi nei loro rapporti con l'individualità, dunque come principi delle qualità sensibili (*âlambana*), ed infine dell'insieme del nome e della forma, vale a dire della stessa individualità; a queste sei facoltà corrispondono, nel corpo, sei organi che ne sono le sedi rispettive (*shad-âyatana*). L'operato di queste facoltà, in unione con il nome e la forma, ha per risultato l'esperienza (*sparsha*, letteralmente il tatto, vale a dire, per estensione, il contatto dei sensi con i loro oggetti), mediante la quale si produce l'impressione cosciente (*vêdanâ*). Questa, a sua volta, genera la sete (*trishnâ*), cioè l'aspirazione dell'individuo a ricercare le impressioni piacevoli e ad evitare le impressioni spiacevoli, ed è questa aspirazione che provoca lo sforzo (*upâdâna*), elemento iniziale di ogni attività individuale[10]. È questo il punto di partenza dell'esistenza attuale (*bhava*) dell'essere, considerata come avente principio alla nascita (*jâti*) dell'individuo, mentre tutto ciò che precede può essere rapportato alle differenti fasi del suo sviluppo embrionale; ed è solamente a partire dalla nascita che l'individuo è considerato come propriamente "specificato", cioè come appartenente ad una specie definita di esseri viventi; è per questo che la parola *jâti* è impiegata anche per designare la specie o la natura specifica, distinta dalla natura individuale che è costituita dal nome e dalla forma. Si deve

---

[8] Vedi in particolare *Chândogya Upanishad*, 6° Prapâthaka, 3° Khanda, shruti 2 e 3, e 8° Prapâthaka, 14° Khanda, shruti 1; *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 1° Adhyâya, 4° Brâhmana, shruti 7.

[9] *Prashna Upanishad*, 6° Prashna, shruti 5; *Mundaka Upanishad*, 3° Mundaka, 2° Khanda, shruti 8.

[10] Si potrebbe vedere in questo sforzo qualcosa di analogo alla "virtualità" nel senso speciale in cui la intende Leibnitz, vale a dire concepita come implicante una tendenza che sarebbe in qualche modo intermedia fra la potenza e l'atto (concezione che d'altronde include un elemento contraddittorio, perché, se uno stesso essere può essere contemporaneamente in potenza sotto un certo rapporto e in atto sotto un altro, esso non può, sotto lo stesso rapporto, essere contemporaneamente sia in potenza che in atto); la "sete" o l'aspirazione di cui qui si tratta presenta anch'essa qualche somiglianza con l'"appetito" che, per lo stesso filosofo, è inerente ad ogni essere individuale, e che egli considera come il principio interno di tutti i cambiamenti che si producono in quest'essere. Da un altro lato, si potrebbe ancora ricordare il ruolo attribuito da Maine de Biran allo sforzo, mediante il quale l'individuo, opponendosi per così dire al mondo esterno nel quale esso incontra una resistenza correlativa a tale sforzo (come lo è la reazione rispetto all'azione), prenderebbe coscienza della distinzione fra "mio" e "non-mio"; ma, in ogni caso, non si deve dimenticare che tutti questi accostamenti vertono solo su dei punti assai particolari.

aggiungere, d'altronde, che la nascita, intesa in questo senso, non si deve intendere unicamente come la nascita corporea, ma consiste più precisamente nella stessa aggregazione delle cinque branche (*skandha*), comprendenti tutto l'insieme delle potenzialità che passeranno in atto nel corso dell'esistenza individuale. Di conseguenza, questa esistenza implica già dall'origine lo stato particolare dell'individuo, la condizione speciale che gli è propria, che lo fa essere quel che egli è, sia in quanto appartiene a tale specie sia in quanto è il tale individuo di questa specie, e che così lo distingue da tutti gli altri individui, ciascuno dei quali possiede ugualmente, allo stesso modo, la sua propria condizione speciale. Come abbiamo indicato, le cinque branche, nel loro insieme, comprendono tutte le modalità dell'individuo, considerato nella sua estensione integrale; allorché esse sono giunte al loro completo sviluppo (completo almeno per un individuo determinato, e tenendo conto della sua condizione speciale, che comporta tali possibilità ad esclusione di tutte le altre), la loro maturità porta alla vecchiaia (*jara*), che si conclude con la loro separazione. Questa propriamente parlando è la morte (*marana*), vale a dire la disgregazione o la dissoluzione dell'individualità attuale, dissoluzione a seguito della quale l'essere passa in un altro stato, per percorrere, sottoposto a differenti condizioni, un nuovo ciclo d'esistenza. Tutti i termini che vengono ad essere considerati successivamente costituiscono una concatenazione di cause o piuttosto di condizioni (*nidâna*), ciascuna delle quali è determinata dalle precedenti e determina a sua volta le seguenti, donde il nome di teoria della "produzione condizionata" (*pratîtya samutpâda*); e si noterà che questi termini si riferiscono esclusivamente al dominio dell'esistenza individuale.

Tale è dunque l'insegnamento buddhista su questo problema, e si può constatare che non è affatto metafisico; per il fatto stesso ch'esso si limita all'individualità, ma che, come dicevamo sopra, esso si avvicina un poco al punto di vista filosofico per taluni aspetti, benché esso ne sia ancora, malgrado tutto, molto più distante di quanto credano ordinariamente i suoi interpreti occidentali. Ora, secondo il *Vêdânta*[11], l'aggregato individuale, così come viene definito, non può esistere in questo modo, vale a dire in quanto riferito a due sorgenti, l'una esterna e l'altra interna[12], supposte come essenzialmente differenti, perché questo conduce ad ammettere una fondamentale dualità nelle cose. D'altra parte, l'esistenza stessa di tale aggregato dipende interamente dalle modificazioni contingenti dell'individuo, perché esso non può consistere in nient'altro che nella concatenazione stessa di queste modificazioni (chiamata dai Buddhisti

---

[11] Cfr. *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra da 18 a 32.

[12] Ancora a questo proposito, potremmo segnalare una certa analogia con la teoria di Locke, che attribuisce alla conoscenza due fonti distinte: la sensazione, che è esterna, e la riflessione, che è interna; ma si tratta di una teoria esclusivamente psicologica, e che non concerne affatto la formazione dell'essere stesso; il Buddhismo, malgrado tutti i difetti della sua concezione, va molto più lontano di questo punto di vista psicologico.

"concatenazione delle dodici condizioni", in ragione della concezione che stiamo per esporre)[13], a meno che non si ammetta un essere permanente di cui questo stesso aggregato non costituisce che uno stato contingente ed accidentale, il che è precisamente contrario alla teoria buddhista secondo la quale il "Sé" (o più esattamente il pensiero in quanto esso è "se stesso", *âtman*) non avrebbe alcuna esistenza reale e propria indipendentemente da tale aggregato e dalla sua sussistenza. Inoltre, le modificazioni dell'individuo essendo considerate come momentanee (*kshanika*), non vi può essere nella loro successione una vera relazione di causa ad effetto, perché l'una ha cessato di essere prima che l'esistenza dell'altra sia cominciata. Si deve notare che, presso i Greci, certi filosofi scettici come Enesidemo e Sesto Empirico, che hanno anch'essi formulato un argomento di questo genere, l'hanno fatto con una intenzione del tutto differente, perché hanno preteso servirsene per negare la causalità, e questo senza dubbio perché essi non concepivano che questa potesse esistere altrimenti se non in modo successivo, non molto diversamente da come la concepisce la maggior parte degli Occidentali moderni[14]; quel che tale argomento prova in realtà è precisamente che il rapporto causale non è e non può affatto essere un rapporto di successione; e che d'altronde sarebbe del tutto insufficiente, per scartare questa obiezione, voler sostituire alla nozione di "causa" (*hêtu*) quella di "condizione" (*nidâna*)[15]. Si potrebbe trovare qui, benché queste considerazioni sulla causalità siano suscettibili di un'applicazione molto più estesa, un certo confronto da fare con gli argomenti di Zenone di Elea, tanto più che questi, nel pensiero del loro autore, sembrano proprio esser stati destinati a provare, non tanto la reale impossibilità del movimento, o più in generale del cambiamento, ma solo la sua incompatibilità con la supposizione, ammessa in particolare dagli atomisti (e non si deve dimenticare che i Buddhisti sono anch'essi degli atomisti), di una molteplicità assolutamente reale e irriducibile esistente nella natura delle cose; è dunque, in fondo, contro questa molteplicità stessa che essi dovevano essere originariamente diretti, quali che siano le interpretazioni che hanno potuto esserne date in seguito. La possibilità del cambiamento, per quanto paradossale essa possa apparire a prima vista, è logicamente incompatibile con la teoria del "fluire di tutte le cose" (*πάντα ʽρεῖ*), analoga alla "dissolubilità totale" dei Buddhisti, tale dissolubilità non è affatto conciliabile con la "stabilità di tutte le cose" (*πάντα μένει*) nella "permanente attualità" dell'Universo considerata principialmente; in altri

---

[13] Le dodici *nidâna* sono: *avidyâ*, *samskâra*, *vijnâna*, *nâmarûpa*, *shadâyatana*, *sparsha*, *vêdanâ*, *trishnâ*, *upâdâna*, *bhava*, *jâti*, ed infine *jarâmarana*.

[14] Notiamo di passaggio che le concezioni "empiriche" come quella di Stuart Mill, secondo il quale la causa di un fenomeno non è che un altro fenomeno che ne è "l'antecedente invariabile e necessario", non hanno alcun rapporto con la vera nozione di causalità.

[15] Una tale condizione può giocare il ruolo di quel che si dice una "causa occasionale", ma non si tratta allora di una causa nel vero senso di questa parola.

termini, il cambiamento non può essere sufficiente a se stesso, e, se non c'è un principio che gli sia superiore, la sua stessa esistenza è contraddittoria. La soluzione è fornita da una teoria come quella del "motore immobile" di Aristotele, teoria che appare come una confutazione anticipata dell'"evoluzionismo" degli Occidentali moderni, così come una risposta diretta a quei *sarva-vainâshika* che la Grecia conobbe altrettanto bene quanto l'India: non si tratta affatto, per combattere coloro che mettono così tutta la realtà nel "divenire", di negare puramente e semplicemente l'esistenza di questo, ma solo di riportarlo al suo livello di esistenza relativo e contingente, cioè al rango dipendente e subordinato che conviene a quel che non ha affatto in se stesso la propria ragione sufficiente. Non si può dunque ammettere il fluire delle cose (che non deve d'altronde in alcun modo, se non come espressione simbolica, venire assimilato a questa modalità assai particolare di cambiamento che è il movimento corporeo) se non come punto di vista speciale, ed unicamente per quel che concerne il dominio della manifestazione, ed anzi della manifestazione formale; si tratta allora di quel che la tradizione metafisica estremo-orientale chiama la "corrente delle forme".

Ma torniamo alla vera concezione della causalità, così come essa è insegnata dal *Vêdânta*: è necessario che l'effetto preesista nella causa, per quanto "non-sviluppato", perché nessuna produzione può essere altro se non uno sviluppo delle possibilità implicite nella natura stessa dell'agente produttore; è anche necessario che la causa esista attualmente nel momento stesso in cui si produce l'effetto, senza di che essa non potrebbe evidentemente produrlo; ed infine questa produzione non intacca per niente la causa, la cui natura non si trova per nulla alterata o modificata da questo, quel che passa nell'effetto non essendo affatto una parte di questa natura, ma solamente la manifestazione esteriore di qualcosa che, in sé, rimane rigorosamente così com'era. La relazione di causalità è dunque essenzialmente irreversibile, ed è una relazione di simultaneità, non di successione; e tanto meno si può, in particolare, considerarla come una relazione di successione temporale, anche quando essa si estende a modalità d'esistenza che non sono affatto sottomesse al tempo, e alle quali la considerazione di una tale successione non potrebbe essere applicabile in alcun modo. D'altronde, se le modificazioni dell'individuo non sono concepite né come simultanee (coesistenti in principio in quel che possiamo chiamare il "non-tempo"), né come successive (determinandosi le une con le altre secondo una certa concatenazione, del resto puramente logica e non cronologica, poiché il tempo non rappresenta che una modalità speciale di successione), esse propriamente non sono che una "non-entità", poiché quel che è non può anche non essere, in qualunque condizione si trovi; e questa "non-entità" non può essere la causa di nulla. "L'entità non può affatto essere un effetto della non-entità: se l'una potesse procedere dall'altra (mediante una relazione causale), allora un effetto potrebbe essere prodotto

da un essere estraneo (da tutti i punti di vista con quest'effetto) senza alcuna attività (causale) da parte di quest'essere[16]. Così, un contadino potrebbe raccogliere del riso senza seminare né coltivare il suo campo; un vasaio farebbe un vaso senza modellare dell'argilla; un tessitore avrebbe una stoffa senza ordirne la trama; nessun essere avrebbe bisogno di compiere degli sforzi per il conseguimento (nel senso di 'realizzazione') della Beatitudine Suprema e della Liberazione Eterna"[17].

[16] Ciò corrisponde alla singolare concezione di Hume, per il quale non c'è alcun rapporto di natura tra quel che chiamiamo causa ed effetto, di modo tale che "non importa che cosa possa produrre non importa cosa".

[17] Commento di Shankarâchârya ai *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 27.

La Liberazione secondo i *Jaina*

Per completare quel che precede[1], diremo ancora qualche parola del punto di vista secondo il quale la Liberazione (*Moksha*) è considerata dalla scuola eterodossa dei *Jaina*[2]; costoro la considerano più specialmente come l'affrancamento dai legami dell'azione (*karma*), alla quale sembrano così ricondurre tutti gli altri impedimenti dell'essere, mentre invece essa non è, in realtà, che una conseguenza o una risultante delle condizioni stesse dell'esistenza individuale umana. Nel momento in cui l'essere è liberato da queste condizioni, è evidentemente liberato per ciò stesso anche dall'azione, e sfugge interamente alla concatenazione causale in virtù della quale le azioni si generano le une dalle altre in serie indefinite; ma la Liberazione implica ugualmente, ed innanzitutto, che è liberato dal tempo, dallo spazio, dal numero, dalla forma, dalla vita (e questo anche se tale Liberazione si compie "in vita"), e, in modo generale, da qualunque determinazione restrittiva o limitativa (*upâdhi*), di qualunque natura essa sia, e qualunque stato d'esistenza essa definisca[3].

---

[1] René Guénon si riferisce al capitolo XXIII de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, intitolato "*Vidêha-mukti et jîvan-mukti*" riguardante la Liberazione finale. Il presente scritto costituiva infatti originariamente il capitolo XXIV di quell'opera (vedi più sopra la *Nota ai testi*) (N.d.C.).

[2] Sulla dottrina dei *Jaina* e la sua refutazione, vedi *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 33-36. – Dobbiamo ricordare che il Jainismo non è solamente una scuola parzialmente eterodossa come ne esistono tante altre, ma che, come il Buddhismo, è interamente al di fuori della tradizione indù. D'altronde, il Buddhismo, che è posteriore al Jainismo, sembra proprio essergli legato fin dalle sue origini; in ogni caso, si tratta di due manifestazioni della rivolta degli *Kshatriya* contro l'autorità spirituale e la supremazia intellettuale dei *Brâhmana*; e aggiungeremmo che tali manifestazioni si riconnettono direttamente alle condizioni particolari del *Kali-Yuga*.

[3] Le cinque condizioni che abbiamo enumerato sono quelle il cui insieme definisce l'esistenza corporea, che naturalmente supponiamo esser presa come punto di partenza per la realizzazione che conduce alla Liberazione. D'altronde, è evidentemente impossibile rappresentarsi ed esprimere mediante parole le condizioni che definiscono degli stati, anche individuali, diversi dallo stato umano; solo la forma, come abbiamo già detto, è una condizione comune ad ogni stato individuale; per quanto riguarda le altre condizioni non ci può essere che una corrispondenza analogica, che le rende perfettamente concepibili, ma per nulla immaginabili, perché l'immaginazione è una facoltà d'ordine puramente sensibile, dunque connessa esclusivamente al dominio corporeo. – Il numero forma la vera base di quel che i fisici moderni chiamano "materia", e che i filosofi scolastici chiamavano più precisamente "materia quantificata"; dunque si potrebbe, se ci si volesse esprimere in un

I *Jaina* distinguono due condizioni dello spirito (usiamo questo termine per tradurre *Âtmâ*, benché esso sia fortemente inadeguato, come abbiamo precedentemente spiegato): lo spirito incatenato (*baddhâtma*), che rimane prigioniero delle proprie azioni o delle proprie opere, vale a dire costretto in questa serie indefinita di modificazioni che le azioni producono incessantemente a causa delle conseguenze ch'esse implicano; lo spirito liberato (*muktâtma*), che, avendo sviluppato completamente in sé la Conoscenza e le altre qualifiche richieste, non è più sottomesso a questa legge dell'azione e alle sue conseguenze, ovvero a quel che la tradizione estremo-orientale chiama le "azioni e reazioni concordanti". Tale distinzione di *baddhâtma* e *muktâtma* corrisponde, in definitiva, a quella dell'"io" e del "Sé", dell'individualità e della personalità, di *jîvâtmâ* e di *Âtmâ* incondizionato; ma, nella forma in cui è espressa, essa ha il torto di sembrare supporre una sorta di simmetria o di correlazione fra due termini che non hanno affatto comune misura e che non sono per nulla comparabili, ed anche di presentare esclusivamente sotto l'aspetto della successione quel che nella realtà è invece anche simultaneo. D'altronde, bisogna fare, riguardo tale corrispondenza, le riserve che sempre s'impongono allorché si tratta di una dottrina eterodossa, dunque dalle concezioni necessariamente ristrette, anche laddove essa non è propriamente erronea, e che non può mai fornire l'equivalente della metafisica pura.

La Liberazione è considerata come la risultante di una tendenza ascendente dell'essere; questa tendenza, a prima vista, potrebbe sembrare assimilabile a *sattwa*; ma, mentre *sattwa*, così come gli altri *guna*, appartiene propriamente a *Prakriti*, la tendenza di cui si tratta, per i *Jaina*, è inerente alla natura stessa dello spirito, e produce il suo effetto, in qualche modo spontaneamente, allorché gli ostacoli contingenti sono eliminati. Mediante l'ascesa che così si effettua, lo spirito passa dall'Etere localizzato (*Lokâkâsha*) all'Etere non-localizzato (*Alokâkâsha*), che è superiore a tutti i Mondi (*Loka*) o gradi condizionati dell'Esistenza universale. Tuttavia, se la "non-localizzazione" deve, come sembra, essere intesa qui in senso proprio, vale a dire come l'affrancamento dalla condizione spaziale (considerata integralmente e sotto tutte le sue modalità possibili, e non più solamente sotto quella modalità che ci è nota nel mondo terrestre e che è definita da un sistema particolare a tre dimensioni), e a maggior ragione se il significato di questa "non-localizzazione" è inteso in maniera analoga all'assenza di tutte le condizioni dell'esistenza manifestata, ci si può domandare come sia possibile parlare di Etere (*Âkâsha*), che, secondo la dottrina ortodossa, non è niente di più né d'altro che il primo degli elementi corporei (*bhûta*), e che, di conseguenza, non potrebbe essere considerato al di fuori dei limiti del

linguaggio più occidentale, sostituire la materia al numero nella lista delle condizioni dell'esistenza corporea. Per il momento, non insisteremo oltre su di esse; abbiamo infatti l'intenzione, se le circostanze ce lo permetteranno, di consacrare a questo argomento un intero studio specifico.

mondo sensibile, se non mediante una trasposizione di cui non si trova qui la minima traccia. È anche dubbio che quest'Etere possa, in un simile caso, essere in fondo un'altra cosa se non un equivalente del "vuoto universale" (*sarva-shûnya*) dei Buddhisti; e quel che indurrebbe ancora a pensare che sia proprio così è il fatto che, come questi ultimi, anche i *Jaina* professano la teoria atomistica[4]. Del resto, questo da solo basta a spiegare la presenza di simili contraddizioni nella loro dottrina, poiché la contraddizione è formalmente implicita nella posizione stessa dell'atomismo.

Non è tutto: un'altra contraddizione è quella che consiste nell'ammettere, come condizione necessaria per ottenere la Liberazione, oltre alla Conoscenza e, per così dire, allo stesso titolo e sullo stesso piano, la pratica di certe determinate osservanze; sosteniamo che in questo c'è una contraddizione, perché così si reintroduce la supposizione che certe azioni possano avere intrinsecamente per effetto di liberare dall'azione.

Mentre invece la dottrina ortodossa, come abbiamo visto, considera tali osservanze, quali che esse siano, solo come mezzi accessori o semplici "supporti", i *Jaina* li considerano come se costituissero di per se stessi dei mezzi efficienti, degli elementi essenziali della realizzazione (*sâdhana*), da usare obbligatoriamente in vista di "quel che deve essere realizzato" (*sâdhya*), cioè la Liberazione. Con questo, si deve intendere che tali atti manterranno nell'essere la tendenza retta o armonica (*dharma*), che ha per effetto l'aspirazione ascendente verso gli stati superiori, mentre tutto ciò che fa sì che lo spirito continui ad essere incatenato è considerato come un disturbo o una disarmonia (*adharma*).

Un ultimo punto sul quale il Jainismo è chiaramente eterodosso riguardo all'argomento qui considerato, è l'affermazione che, nelle modificazioni attraverso le quali l'essere passa incessantemente fintanto che resta sottomesso all'azione, anche lo spirito, che è allora nella condizione di *baddhâtma*, sarebbe soggetto a variazioni concomitanti e concordanti, di una tal sorta che l'essere tutto intero, e fino alla sua più profonda essenza, sarebbe colpito da queste modificazioni. "Se, nei diversi stati dell'essere, e nel passaggio da uno stato a un altro, il 'Sé' (*Âtmâ*) può subire dei cambiamenti comparabili ad un aumento o ad una diminuzione (come mediante l'addizione o la sottrazione di parti costitutive), per conformarsi alle modificazioni contingenti[5], allora esso è variabile (in se stesso), e (come per i Buddhisti secondo i quali nulla è sottratto al cambiamento) non ci può essere altra realtà se non quella di un'esistenza transitoria e momentanea (che non possiede affatto l'immutabilità e l'identità essenziali). Se non è

---

[4] I *Jaina* danno all'atomo il nome di *pudgala*, mentre i Buddhisti, come i *Vaishêshika*, lo chiamano *anu* o *paramânu*.

[5] Pensiamo che si potrebbero trovare, anche in certe scuole filosofiche occidentali, delle teorie secondo le quali il corpo è in qualche modo la "misura dell'anima", il che è, in un altro linguaggio e tenendo conto della differenza dei diversi punti di vista, l'equivalente dell'opinione di cui qui si tratta.

così, è perché le sue condizioni sono sempre state tali e quali esse sono allorché la Liberazione è ottenuta (contrariamente a quel che pretendono i *Jaina*); e, se ha potuto (come essi sostengono) essere assoggettato a condizioni finite e determinate (o ad una qualunque limitazione) non può possedere l'onnipresenza[6] e l'eternità (attributi che, tuttavia, gli appartengono necessariamente allorché è affrancato dallo spazio e dal tempo, come lo è, per gli stessi *Jaina*, nella condizione di *muktâtmâ*)"[7].

Tali sono le principali differenze che separano i *Jaina* dalla dottrina ortodossa su questo problema, che non solo è assolutamente essenziale in sé, ma che ancor più è importante, in quel che li concerne particolarmente, per il fatto che tutte le loro classificazioni degli esseri e delle azioni in diverse categorie (*padârtha* e *astikâya*) sono stabilite esclusivamente in rapporto a questo supremo oggetto della Liberazione finale.

---

[6] Non diciamo l'ubiquità, poiché questa non presuppone affatto l'affrancamento completo dalla condizione spaziale: essa è solamente, in rapporto a quel che chiamiamo qui l'onnipresenza, non avendo a disposizione un termine migliore, quel che è la perpetuità o l'indefinità temporale in rapporto all'eternità; e, in seguito, essa può essere realizzata entro il limite delle possibilità individuali, purché queste siano sviluppate in tutta la loro estensione indefinita.

[7] Commento di Shankarâchârya ai *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 2° Pâda, sûtra 35 e 36.

F.-Ch. Barlet e le società iniziatiche

Prima di prender parte agli esordi del movimento che si può chiamare propriamente occultista, F.-Ch. Barlet era stato uno dei fondatori della prima branca francese della *Società Teosofica*. Poco tempo dopo, entrò in relazione con l'organizzazione designata dalle iniziali *H.B. of L.*, vale a dire *Hermetic Brotherhood of Luxor*[1], che si proponeva come scopo principale "l'istituzione di centri esterni in Occidente per la resurrezione dei riti delle iniziazioni antiche". Quest'organizzazione faceva risalire la sua origine a 4320 anni prima dell'anno 1881 dell'era cristiana; è questa una data evidentemente simbolica, che fa allusione a certi periodi ciclici[2]. Essa pretendeva di ricollegarsi ad una tradizione propriamente occidentale, perché, secondo i suoi insegnamenti, "gli Iniziati Ermetici non hanno preso nulla dall'India; la similitudine che appare fra una quantità di nomi, di dottrine, di riti degli Indù e degli Egiziani, lungi dal dimostrare che l'Egitto ha tratto le sue dottrine dall'India, fa solo vedere chiaramente che i tratti principali dei loro rispettivi insegnamenti erano derivati da una stessa fonte, e che questa fonte originaria non era né l'India né l'Egitto, ma *l'Isola perduta dell'Occidente*". Quanto alla forma assunta recentemente dall'associazione, ecco quanto ne era detto: "Nel 1870, un adepto dell'antico Ordine, sempre esistente, della *H.B. of L.* originale, con il permesso dei suoi fratelli iniziati, decise di scegliere in Gran Bretagna un neofita che potesse corrispondere alle sue vedute. Dopo aver compiuto sul continente europeo un'importante missione privata, sbarcò in Gran Bretagna nel 1873 e riuscì a trovare un neofita ch'egli istruì gradualmente, dopo aver sufficientemente provato e fatto verificare l'autenticità delle sue lettere di credito. Il neofita ottenne in seguito il permesso di stabilire una cerchia esterna della *H.B. of L.*, per far pervenire tutti coloro che se ne mostrassero degni alla forma d'iniziazione per la quale essi fossero qualificati".

Al momento di aderire alla *H.B. of L.*, Barlet ebbe un'esitazione: quest'adesione era compatibile con il fatto di appartenere alla *Società*

[1] Vi fu anche una *Hermetic Brotherhood of Light*, o *Fraternité Hermetique de Lumière*, che sembra esser stata una branca dissidente e rivale. D'altronde, si può notare che il nome *Luxor* significa ugualmente "Luce", ed anche doppiamente, perché si scompone in due parole (*Lux-Or*) che hanno questo stesso senso rispettivamente in latino ed in ebraico.

[2] Questi periodi sono quelli di cui è questione nel *Traité des Causes secondes* di Tritemio, la cui spiegazione faceva parte degli insegnamenti della *H.B. of L.*

Teosofica? Egli pose questa domanda al suo iniziatore, un *clergyman* inglese, che s'affrettò a rassicurarlo dichiarandogli che "lui stesso ed il suo Maestro (Peter Davidson) erano membri del Consiglio della Società Teosofica". Tuttavia, un'ostilità appena mascherata esisteva realmente fra le due organizzazioni, e questo dopo il 1878, epoca in cui Madame Blavatsky ed il colonnello Olcott erano stati esclusi dalla *H.B. of L.*, alla quale erano stati affiliati nel 1875 con la mediazione dell'egittologo George H. Felt. Senza dubbio fu per dissimulare quest'avventura poco lusinghiera per i due fondatori che si pretese, nel *Theosophist*, che la creazione della cerchia esterna della *H.B. of L.* non risalisse che al 1884; ma, cosa singolare, lo stesso *Theosophist* aveva pubblicato nel 1885 la riproduzione d'un annuncio dell'*Occult Magazine* di Glasgow, organo della *H.B. of L.*, nel quale si faceva appello alle persone che desideravano "essere ammesse come membri d'una Fraternità Occulta, che non si vanta del suo sapere, ma che istruisce liberamente e senza riserva tutti coloro ch'essa trova degni di ricevere i suoi insegnamenti": allusione indiretta, ma assai chiara, ai procedimenti del tutto opposti che si rimproveravano alla *Società Teosofica*. L'ostilità di quest'ultima doveva manifestarsi nettamente, un po' più tardi, a proposito d'un progetto di fondazione d'una sorta di colonia agricola in America da parte di membri della *H.B. of L.*; Madame Blavatsky vi trovò un'occasione favorevole per vendicarsi dell'esclusione di cui era stata fatta oggetto, e manovrò in modo tale che giunse a far interdire al segretario generale dell'Ordine, T.H. Burgoyne, l'accesso al territorio degli Stati Uniti. Solo Peter Davidson, che portava il titolo di "Gran Maestro provinciale del Nord", andò a stabilirsi con la sua famiglia a Loudsville, in Georgia, dove è morto da qualche anno[3].

Nel luglio 1887, Peter Davidson scriveva a Barlet una lettera nella quale, dopo aver qualificato il "Buddhismo esoterico" come "tentativo fatto per pervertire lo spirito occidentale", diceva: "I veri e reali Adepti non insegnano affatto queste dottrine del *karma* e della reincarnazione portate avanti dagli autori di *Bouddhisme Ésotérique* ed altre opere teosofiche... Né nelle suddette opere, né nelle pagine del *Theosophist*, non si trova, ch'io sappia, un punto di vista giusto e di senso esoterico su questi importanti problemi. Uno dei principali scopi della *H.B. of L.* è di rivelare, a quelli dei fratelli che se ne sono dimostrati degni, il mistero completo di questi gravi argomenti... Bisogna anche osservare che la *Società Teosofica* non è affatto e non è mai stata, dopo che Madame Blavatsky ed il colonnello Olcott sono arrivati in India, sotto la direzione o l'ispirazione della Fraternità *autentica e reale* dell'Himâlaya, ma sotto quella d'un Ordine assai inferiore

---

[3] Allorché la *H.B. of L.* era già rientrata in sonno, Peter Davidson fondò una nuova organizzazione chiamata *Ordine della Croce e del Serpente*. Un altro dei capi esterni della *H.B. of L.*, da parte sua, si mise alla testa di un movimento d'un carattere del tutto differente, nel quale Barlet fu egualmente coinvolto, ma del quale non dobbiamo qui occuparci.

appartenente al culto buddhico[4]. Vi parlo d'una cosa che *io so* e che ho appreso da un'autorità indiscutibile; ma, se avete qualche dubbio sulle mie affermazioni, Alexander de Corfou ha numerose lettere di Madame Blavatsky, in alcune delle quali essa *confessa* chiaramente ciò che vi dico". Un anno più tardi Peter Davidson scriveva, in un'altra lettera, questa frase un po' enigmatica: "I veri Adepti ed i *Mahâtmâ* autentici sono come i due poli d'una calamita, benché numerosi *Mahâtmâ* siano sicuramente membri del nostro Ordine; ma essi non appaiono come *Mahâtmâ* che per motivi assai importanti". In quello stesso periodo, vale a dire verso la metà dell'anno 1888, Barlet abbandonava la *Società Teosofica*, in seguito ai dissensi che erano sopraggiunti in seno alla branca parigina *Isis*, e dei quali si può ritrovare l'eco nel *Lotus* dell'epoca. Ed è così a poco a poco verso questa data che Papus cominciò ad organizzare il Martinismo; Barlet fu uno dei primi ai quali egli fece appello per costituire il suo Supremo Consiglio. Era d'altra parte inteso che il Martinismo non doveva avere per fine che preparare i suoi membri ad entrare in un Ordine che potesse conferire una vera iniziazione a coloro che si dimostrassero adatti a riceverla; e l'Ordine che si aveva in vista a tale scopo non era altri che la *H.B. of L.*, di cui Barlet era divenuto il rappresentante ufficiale per la Francia. È per questo che, nel 1891, Papus scriveva: "Nondimeno delle società veramente occulte esistono, le quali possiedono ancora la tradizione integrale; mi riferisco ad uno dei più sapienti fra gli adepti occidentali, in pratica al mio maestro, Peter Davidson"[5]. D'altra parte, questo progetto fallì, e ci si dovette accontentare, come centro superiore al Martinismo, dell'*Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix*, che era stato fondato da Stanislas de Guaita. Barlet era ugualmente membro del Supremo Consiglio di quest'Ordine, e, quando Guaita morì nel 1896, fu designato a succedergli come Gran Maestro; ma s'egli ne ebbe il titolo, non ne esercitò mai le funzioni in modo effettivo. In effetti, l'Ordine non ebbe più riunioni regolari dopo la scomparsa del suo fondatore, e più tardi, quando Papus pensò per un attimo a farlo rivivere, Barlet, che allora non frequentava più nessun raggruppamento occultista, dichiarò di disinteressarsene del tutto; egli pensava, e senza dubbio con ragione, che simili tentativi, non appoggiandosi su alcuna solida base, non potevano sfociare che in nuovi scacchi.

Non parleremo di alcune organizzazioni più o meno effimere, alle quali Barlet aderì forse un po' troppo facilmente; la sua grande sincerità, il suo carattere essenzialmente onesto e confidente gli impedirono, in quelle circostanze, di vedere che certe persone intendevano servirsi del suo nome come di una garanzia di "rispettabilità". Alla fine, queste esperienze malaugurate l'avevano ugualmente reso più circospetto e condotto a mettere

---

[4] Si tratta dell'organizzazione che aveva per capo il Rev. H. Sumangala, direttore del *Vidyodaya Parivena* di Colombo.

[5] *Traité méthodique de Science occulte*, p. 1039.

fortemente in dubbio l'utilità di tutte le associazioni che, sotto pretese iniziatiche, non nascondono pressoché alcun sapere reale, e che non son altro che un pretesto per fregiarsi di titoli più o meno pomposi; aveva compreso la vanità di tutte queste forme esteriori dalle quali le organizzazioni veramente iniziatiche si mantengono interamente libere. Qualche mese prima della sua morte, parlandoci d'una nuova società sedicente rosacrociana, importata dall'America, e nella quale lo si sollecitava ad entrare, ci disse che non se ne sarebbe fatto nulla, perché era assolutamente convinto, come noi stessi lo siamo, che i veri Rosa-Croce non hanno mai fondato delle società. Ci fermeremo su questa conclusione, alla quale era arrivato al termine di tante ricerche, e che dovrebbe far riflettere molto seriamente un buon numero dei nostri contemporanei, se essi vogliono, come dicevano gli insegnamenti della *H.B. of L.*, "apprendere a conoscere l'enorme differenza che esiste fra la verità intatta e la verità apparente", fra l'iniziazione reale e le sue innumerevoli contraffazioni.

Qualche precisazione a proposito della *H.B. of L.*

L'*OccultReview*, nel suo numero del maggio 1925, recensendo l'articolo che abbiamo qui consacrato ai rapporti di F.-Ch. Barlet con diverse società iniziatiche e più particolarmente con la *H.B. of L.* (*Hermetic Brotherhood of Luxor*), ha aggiunto a questo riguardo alcune informazioni che, purtroppo, sono in gran parte inesatte, e che pensiamo dover rettificare precisando ciò che abbiamo detto in precedenza.

Innanzitutto, allorché Barlet fu affiliato alla *H.B. of L.*, la sede di questa non era ancora stata trasportata in America; tale affiliazione dovette anzi essere un po' anteriore alla pubblicazione dell'*Occult Magazine*, che apparve a Glasgow durante le due annate 1885 e 1886, e di cui abbiamo sotto gli occhi la collezione completa. Questa rivista era in effetti l'organo ufficiale della *H.B. of L.*, della quale recava in epigrafe la divisa *Omnia vincit Veritas*; non abbiamo frainteso nulla a questo riguardo, contrariamente a quanto sembra credere il nostro confratello inglese. A quell'epoca, Peter Davidson risiedeva a Banchory, Kincardineshire, nel Nuovo Brunswick, e dev'esser solamente verso la fine dell'anno 1886 ch'egli andò a stabilirsi a Loudsville, in Georgia, ove doveva trascorrere il resto della sua vita. È assai più tardi ch'egli pubblicò una nuova rivista intitolata *The Morning Star*, che fu l'organo dell'*Ordine della Croce e del Serpente*, da lui fondato dopo il rientro in sonno della *H.B. of L.*

D'altra parte, è nell'*Occult Magazine* dell'ottobre 1885 che fu inserita una nota riferentesi per la prima volta al progetto d'organizzazione d'una colonia agricola della *H.B. of L.* in California; questa nota era siglata con le iniziali di T.H. Burgoyne, segretario dell'Ordine (e non Gran Maestro provinciale del Nord, titolo che apparteneva a Davidson). Si ritornò spesso sul problema di questo progetto nei numeri successivi, ma l'idea di stabilire la colonia in California fu assai presto abbandonata, e ci si rivolse in direzione della Georgia; si annunciò anche che Burgoyne sarebbe stato a Loudsville a partire dal 15 aprile 1886, ma non fu così, a causa dell'intervento di Madame Blavatsky al quale abbiamo fatto allusione. Burgoyne aveva subito in passato una condanna per truffa; Madame Blavatsky, che era al corrente di questo fatto, giunse a procurarsi dei documenti che ne contenevano la prova e ch'essa inviò in America, al fine di far interdire a Burgoyne il soggiorno negli Stati Uniti; si vendicava così dell'esclusione dalla *H.B. of L.* pronunciata contro di lei ed il colonnello Olcott otto anni prima, nel 1878. Quanto a Davidson, la cui onestà non

diede mai adito al minimo sospetto, non doveva "fuggire in America", secondo l'espressione dell'*Occult Review*; ma non vi era più alcun mezzo d'impedirgli di stabilirsi in Georgia con la sua famiglia, per costituirvi il primo nucleo della futura colonia, la quale non giunse d'altronde mai ad avere lo sviluppo sperato.

Il redattore dell'*Occult Review* dice che dietro Davidson c'era Burgoyne, il che non è esatto, perché le loro rispettive funzioni non implicavano alcuna subordinazione del primo al secondo; e, cosa più sorprendente, pretende inoltre che dietro lo stesso Burgoyne ci fosse un "ex Bramino" chiamato Hurychund Christaman: vi è in questo un singolare fraintendimento, e che richiede qualche spiegazione. Madame Blavatsky ed il colonnello Olcott erano stati affiliati alla branca americana della *H.B. of L.*: verso il mese d'aprile 1875, con la mediazione di George H. Felt, che si diceva professore di matematica ed egittologo, e con il quale erano stati messi in contatto da un giornalista chiamato Stevens. Una delle conseguenze di questa affiliazione fu che, nelle sedute spiritiche che faceva allora Madame Blavatsky, le manifestazioni del famoso *John King* furono ben presto sostituite da quelle di un sedicente *Sérapis*; questo avveniva esattamente il 7 settembre 1875, ed è il 17 novembre dello stesso anno che fu fondata la *Società Teosofica*. Circa due anni più tardi, *Sérapis* fu a sua volta sostituito da un certo *Kashmiri brother*; gli è che, allora, Olcott e Madame Blavatsky avevano fatto conoscenza di Hurrychund Chintamon (e non Christaman), che non era affatto il capo più o meno occulto della *H.B. of L.*, bensì il rappresentante in America dell'*Arya Samâj*, associazione fondata in India, nel 1870, dallo *Swâmî* Dayânanda Saraswatî. Nel settembre od ottobre 1877, fu conclusa, secondo la stessa espressione di Madame Blavatsky, "un'alleanza offensiva e difensiva" fra l'*Arya Samâj* e la *Società Teosofica*; quest'alleanza doveva d'altronde venir rotta dallo stesso Dayânanda Saraswatî, che si espresse allora assai severamente sul conto della Blavatsky. Costei, per motivi che non abbiamo potuto chiarire, manifestò più tardi un autentico terrore nei riguardi di Hurrychund Chintamon; ma quel che conta, è che i suoi rapporti con quest'ultimo coincidono esattamente con il momento in cui essa cominciò a staccarsi dalla *H.B. of L.*; questo rilievo è sufficiente a confutare l'affermazione dell'*Occult Review*.

Ora, resta da ricercare una spiegazione di quest'errore: non vi potrebbe semplicemente esser stata della confusione, a causa della parziale somiglianza dei due nomi, fra Chintamon e Metamon? Quest'ultimo nome è quello del primo maestro della Blavatsky, il mago Paulos Metamon, d'origine copta o caldea (non si è mai potuto essere certi a questo riguardo), ch'essa aveva incontrato in Asia Minore dal 1848, e poi ritrovato al Cairo nel 1870; ma, si dirà, che rapporto vi è fra questo personaggio e la *H.B. of L.*? Per rispondere a tale domanda, è necessario far conoscere al nostro confratello dell'*Occult Review*, che sembra ignorarla, l'identità del vero

capo, o, per esprimersi più esattamente, del Gran Maestro della "cerchia esterna" della *H.B. of L.*: questo Gran Maestro era il Dott. Max Théon, che doveva in seguito creare e dirigere il movimento detto "cosmico"; e d'altronde questo spiega il ruolo che Barlet, antico rappresentante della *H.B. of L.* in Francia, ebbe in questo movimento dal suo esordio (vale a dire, se non ci inganniamo, a partire dal 1899 o 1900). Sull'origine del Dott. Max Théon, rimasta sempre assai misteriosa, non abbiamo avuto che una sola testimonianza, ma che merita d'esser presa in seria considerazione: Barlet stesso, che doveva sapere come comportarsi al riguardo, ci ha assicurato che si trattava proprio del figlio di Paulos Metamon; se la cosa è vera, tutto si spiega per ciò stesso.

Non avevamo voluto, nel nostro precedente articolo, mettere in causa persone ancora attualmente viventi, ed è per questo motivo che c'eravamo astenuti dal nominare Théon, al quale abbiamo solamente fatto un'allusione in nota; ma, in seguito all'intervento dell'*Occult Review*, una messa a punto era necessaria nell'interesse della verità storica. È anche da sottolineare che questi chiarimenti ne sollecitano degli altri, perché non pretendiamo certo di dissipare tutte le oscurità in un solo colpo; vi devon ben essere ancora alcuni testimoni dei fatti di cui si tratta, e, poiché certe questioni si trovano poste, non potrebbero costoro far sapere che cosa ne sanno? Il tempo già lungo che è trascorso da allora e la cessazione dell'attività della *H.B. of L.* danno sicuramente loro ogni libertà a questo riguardo.

A proposito di qualche simbolo ermetico-religioso

Abbiamo pensato che non sarebbe stato privo d'interesse dare qualche spiegazione complementare di taluni simboli già in precedenza esaminati in questa Rivista. Tali spiegazioni, è vero, non si riferiscono proprio direttamente al Sacro Cuore[1]; ma poiché vi sono dei lettori che hanno richiesto degli studi sul simbolismo più in generale (vedi luglio 1925, p. 169), crediamo ch'esse non saranno qui fuori di luogo.

Uno dei simboli ai quali facciamo allusione è il *Janus bifrons* che è stato riprodotto da Charbonneau-Lassay di seguito al suo articolo sui quadranti solari (maggio 1925, p. 484). L'interpretazione più abituale è quella che considera i due volti di Giano come rappresentanti rispettivamente il passato e l'avvenire; quest'interpretazione è d'altronde perfettamente esatta, ma essa non corrisponde che ad uno degli aspetti del simbolismo assai complesso di Giano. Da questo punto di vista, d'altronde, vi è già un'osservazione assai importante da fare: tra il passato che non è più e l'avvenire che non è ancora, il vero volto di Giano, quello che guarda il presente, non è, si dice, né l'uno né l'altro di quelli che si possono vedere. Questo terzo volto, in effetti, è invisibile perché il presente, nella manifestazione temporale, non è che un istante inavvertibile[2]; ma, allorché ci si eleva al di sopra delle condizioni di questa manifestazione transitoria e contingente, il presente contiene al contrario tutta la realtà. Il terzo volto di Giano corrisponde, in un altro simbolismo, all'occhio frontale di *Shiva*, pure invisibile, poiché non è rappresentato da alcun organo corporeo, e del quale abbiamo avuto occasione di parlare a proposito del Santo Graal (agosto-settembre 1925, p. 187), come significante il "senso dell'eternità". Secondo la tradizione indù, uno sguardo di questo terzo occhio riduce tutto in cenere, vale a dire ch'esso distrugge ogni manifestazione; ma, allorché la successione è trasmutata in simultaneità, il temporale in intemporale, tutte le cose dimorano nell'"eterno presente", di modo che la distruzione apparente non è in realtà che una "trasformazione". È facile comprendere attraverso queste considerazioni perché Giano può legittimamente venire considerato

---

[1] Cfr. *Le Sacré-Coeur et la légende du Saint Graal*, in *Regnabit*, agosto-settembre 1925, cui si fa cenno più sotto; tr. it.: *Il Sacro Cuore e la leggenda del Santo Graal*, in René Guénon, *Simboli della Scienza Sacra*, Adelphi, Milano, 1975 (N.d.C.).

[2] È proprio per questa ragione che certe lingue, come l'ebraico e l'arabo, non hanno una forma verbale corrispondente al presente.

come una raffigurazione di Colui che è, non solo il "Maestro del triplice tempo" (designazione che è ugualmente applicata a *Shiva*), ma anche, e innanzitutto, il "Signore dell'Eternità". D'altronde, il "Maestro dei tempi" non può essere lui stesso sottomesso al tempo, allo stesso modo in cui, secondo l'insegnamento di Aristotele, il motore primo di tutte le cose, o il principio del movimento universale, è necessariamente immobile. È il Verbo Eterno che le Sacre Scritture designano come l'"Antico dei Giorni", il Padre delle età o dei cicli d'esistenza (è questo il senso proprio del latino *saeculum*); e la tradizione indù gli attribuisce anche il titolo equivalente di *Purâna-Purusha*.

Nei due volti di Giano di cui parlava nel suo articolo, Charbonneau aveva visto "quello di un uomo anziano, rivolto verso il tempo trascorso, e l'altro, più giovane, fissato sull'avvenire"; e ciò, in base a quel che abbiamo detto, era effettivamente molto plausibile. Tuttavia, c'è sembrato che, in questo caso, si trattasse piuttosto di un Giano androgine, di cui si trovano ugualmente degli esempi frequenti; abbiamo comunicato l'osservazione a Charbonneau, il quale, dopo aver nuovamente esaminato la figura in questione, ha ritenuto come noi che il volto a destra doveva certamente essere un volto femminile. Sotto questo aspetto, Giano è comparabile al *Rebis* degli ermetisti del medioevo (da *res bina*, cosa doppia, congiunzione di due nature in un essere unico), che è rappresentato anche sotto la forma di un personaggio a due teste, una d'uomo e l'altra di donna; la sola differenza è che questo *Rebis* è *Sol-Luna*, come indicano gli emblemi accessori che ordinariamente lo accompagnano, mentre *Janus-Jana* è piuttosto *Lunus-Luna*. A questo titolo, la sua testa è sovente sormontata dalla mezzaluna, in luogo della corona ch'egli porta nella raffigurazione riprodotta in *Regnabit* (d'altronde ci sarebbe molto da dire sui rapporti fra questa corona e questa mezzaluna); ed è da notare ancora che il nome di *Diana*, la dea lunare, non è che un'altra forma di *Jana*, l'aspetto femminile di Giano. Ci limitiamo a segnalare questo aspetto del simbolismo dell'antico dio latino, senza dilungarci oltre, perché ce ne sono degli altri ancora sui quali crediamo che sia più utile insistere qui un poco.

Giano è il *Janitor* che apre e chiude il ciclo annuale, e le due chiavi ch'egli reca assai frequentemente sono quelle delle due porte solstiziali. D'altra parte, egli è anche il dio dell'iniziazione ai misteri (*initiatio* deriva da *in-ire* e, secondo Cicerone, il nome di Giano ha la stessa radice del verbo *ire*); sotto questo nuovo rapporto, anche le due chiavi, una d'oro e l'altra d'argento, erano quelle dei "grandi misteri" e dei "piccoli misteri"; non è forse naturale che vi si sia riconosciuta una prefigurazione delle chiavi che aprono e chiudono il Regno dei Cieli? Del resto, in virtù di un certo simbolismo astronomico che sembra esser stato comune a tutti i popoli antichi, ci sono dei legami molto stretti fra i due significati che abbiamo indicato; il simbolismo al quale facciamo allusione è quello del ciclo zodiacale, e non è senza ragione che questi, con le sue due metà ascendente

e discendente che hanno i loro punti di partenza rispettivi ai due solstizi d'inverno e d'estate, si trovi raffigurato sul portale di tante chiese del medioevo. Si vede qui apparire un altro significato dei due volti di Giano: egli è il "Maestro delle due vie" alle quali danno accesso le due porte solstiziali, quelle due vie di destra e di sinistra che i Pitagorici rappresentavano mediante la lettera Y[3], e che la tradizione indù, dal canto suo, designa come la "via degli dei" e la "via degli antenati" (*dêva-yâna* e *pitri-yâna*; la parola sanscrita *yâna* ha ancora la stessa radice del latino *ire*, e la sua forma l'avvicina singolarmente al nome di *Janus*). Queste due vie sono anche, in un certo senso, quella dei cieli e quella degli inferi; e si noterà che i due lati ai quali esse corrispondono, la destra e la sinistra, sono quelli in cui si dividono gli eletti e i dannati nelle raffigurazioni del Giudizio universale che, ugualmente, per una coincidenza assai significativa si incontrano così frequentemente sul portale delle chiese.

Da un altro lato, secondo la *Kabbalah* ebraica, alla destra e alla sinistra corrispondono rispettivamente due attributi divini: la Misericordia (*Hesed*) e la Giustizia (*Din*); questi due attributi si addicono palesemente al Cristo, e più specificamente quando si considera il suo ruolo di Giudice dei vivi e dei morti. Gli Arabi, facendo un'analoga distinzione, parlano di "Bellezza" (*Djemâl*) e "Maestà" (*Djelâl*); e si può comprendere, con queste ultime definizioni, perché questi due aspetti siano stati raffigurati con un volto femminile ed uno maschile. Se ritorniamo all'immagine che è stata l'occasione di questa nota, vediamo che, nel lato dal volto maschile, Giano porta precisamente uno scettro, emblema di maestà, mentre, nel lato dal volto femminile, egli tiene una chiave; questa chiave e questo scettro sottintendono dunque all'insieme delle due chiavi che sono il segno più frequente dello stesso Giano, ed esse rendono forse ancora più chiaro uno dei significati di esso, che è quello del doppio potere che promana da un unico principio: il potere sacerdotale ed il potere regale. È questo, in effetti, ancora un altro significato fra i molti, e spesso concordanti, che si possono trovare impliciti nel simbolismo di Giano, e che lo rende equivalente, a tale proposito, ad una raffigurazione del Cristo; ai lettori di *Regnabit* non è certo necessario spiegare che al Cristo appartengono eminentemente e per eccellenza il Sacerdozio e la Regalità Suprema.

***

La *Kabbalah* ebraica sintetizza il simbolismo di cui stiamo parlando nell'immagine dell'albero sefirotico, che rappresenta l'insieme degli attributi divini, e dove la "colonna di destra" e la "colonna di sinistra" hanno il significato che abbiamo indicato poco fa; quest'albero è chiamato l'"Albero della Vita" (*Ets ha-Hayim*). Risulta ben evidente che una

---

[3] E quel che rappresentava, in una forma esoterica, anche il mito di Ercole fra la Virtù e il Vizio. – Abbiamo ritrovato l'antico simbolo pitagorico, non senza sorpresa, nel marchio dello stampatore Nicolas du Chemin, disegnato da Jean Cousin.

raffigurazione strettamente equivalente si ritrova nel simbolo medievale dell'"Albero dei Vivi e dei Morti" , descritto da Charbonneau-Lassay nel suo recente articolo sugli *Alberi emblematici* (agosto-settembre 1925, p. 178), e che evoca inoltre l'idea di "posterità spirituale", molto importante nelle diverse dottrine tradizionali.

Secondo le Scritture, l'"Albero della Vita" è stato posto al centro dell'Eden (*Genesi*, II, 9), e, come abbiamo già spiegato nel nostro saggio sulla leggenda del Santo Graal, l'Eden è esso stesso il Centro spirituale del Mondo. Questo albero rappresenterebbe dunque l'invariabile asse attorno al quale si compie la rivoluzione di tutte le cose (rivoluzione alla quale si rifà anche il ciclo zodiacale); ed ecco perché l'"Albero della Vita", nelle altre tradizioni, è anche chiamato "Albero del Mondo". Elenchiamo solamente qualcuno degli alberi che, presso i vari popoli, sono stati utilizzati per simboleggiare questo "Albero del Mondo": il fico in India, la quercia per i Celti e a Dodona, il frassino per gli Scandinavi, il tiglio per i Germani. Pensiamo che bisogna considerare così anche l'immagine dell'"Albero del Mondo" o "Albero della Vita" presente nell'*ex-libris* ermetico del XVIII secolo che Charbonneau ha riprodotto nello stesso articolo (p. 179): qui, è rappresentato come un'acacia, simbolo ebraico d'immortalità e d'incorruttibilità, dunque di resurrezione. È precisamente, sempre secondo la tradizione ebraica, dall'"Albero della Vita" che emana quella "rugiada celeste" della quale abbiamo avuto l'occasione di parlare già in diverse riprese, e grazie alla quale avverrà la resurrezione dei morti.

Malgrado la presenza dell'acacia, l'*ex-libris* in questione non ha alcuna caratteristica specificatamente massonica; le due colonne di destra e di sinistra dell'albero sefirotico non sono affatto rappresentate, come lo sarebbero in quel caso, con le due colonne del Tempio di Salomone. Al posto di queste vi sono due prismi triangolari a terminazione piramidale, posti in senso inverso l'uno rispetto l'altro, e sormontati rispettivamente dal Sole e dalla Luna. Questi due astri così riportati costituiscono il motto *Sol et Luna* che accompagna le antiche crocifissioni[4], evocando allo stesso tempo l'idea del *Rebis* ermetico; si tratta di un'altra conferma del rapporto molto stretto che esiste fra tutti i simboli che abbiamo qui considerato. Quanto ai due prismi stessi, essi danno l'immagine dei due ternari opposti che formano il "sigillo di Salomone", di cui abbiamo parlato nel nostro articolo sui marchi corporativi (novembre 1925); ed anche questi due ternari si ritrovano così nella stessa disposizione, evidentemente voluta, dei rami e delle radici dell'albero medesimo, disposizione che ricorda assai nettamente quella del fiore del giglio e delle altre figure araldiche aventi per schema generale il Crisma.

---

[4] La croce è posta, in queste rappresentazioni, tra il sole e la luna, esattamente come l'"Albero della Vita" lo è qui; e c'è appena bisogno di far notare che anche la croce è un *Lignum Vitae*.

Tutto questo è sicuramente molto curioso e tale da suscitare nuove riflessioni; speriamo almeno, nel segnalare tutti questi raffronti, di essere riusciti a far sentire in una certa misura l'identità profonda di tutte le tradizioni, prova manifesta della loro unità originaria, e la perfetta conformità del Cristianesimo con la tradizione primordiale della quale si ritrovano ovunque le vestigia sparse.

***

Per terminare, ci teniamo a spendere qualche parola su di un'obiezione che ci è stata fatta a proposito dei rapporti che abbiamo sottolineato fra il Santo Graal e il Sacro Cuore, benché, a dire il vero, la risposta che fu data a quel tempo ci sembrasse del tutto soddisfacente (vedere *Regnabit*, ottobre 1925, p. 358-359).

Poco importa, in effetti, che Chrétien de Troyes e Robert de Boron non abbiano notato, nell'antica leggenda di cui essi non sono che degli adattatori, tutto il significato che in essa è contenuto; nondimeno questo significato si trova realmente, e non pretendiamo di aver fatto altro che renderlo esplicito, senza introdurre nulla di "moderno" nella nostra interpretazione. Del resto, è ben difficile dire quanto sia giusto ciò che gli scrittori del XII secolo vedevano o non vedevano della leggenda; e, essendo assodato il fatto che essi giocavano alla fin fine soltanto un ruolo di semplici "trasmettitori", concediamo loro molto volentieri che senza dubbio non dovessero vedere tutto ciò che volevano i loro ispiratori,ovvero i veri detentori della dottrina tradizionale.

D'altra parte, per quanto riguarda i Celti, abbiamo bisogno di ricordare quelle precauzioni che s'impongono quando si voglia parlare di loro, in totale assenza di documenti scritti; ma perché si vorrebbe supporre, a dispetto degli indizi contrari che malgrado tutto abbiamo, ch'essi siano stati meno favoriti degli altri popoli antichi? Ora vediamo dappertutto, e non solamente in Egitto, l'assimilazione simbolica stabilita fra il cuore e la coppa o il vaso; ovunque il cuore è considerato come il centro dell'essere, centro ad un tempo divino e umano nelle molteplici applicazioni alle quali esso dà luogo; ovunque così, la coppa sacrificale rappresenta il Centro o il Cuore del Mondo, la "dimora d'immortalità"[5]; che altro serve di più? Sappiamo bene che la coppa e la lancia, o i loro equivalenti, hanno anche altri significati oltre quelli che abbiamo indicato; ma, senza dilungarci,

[5] Avremmo potuto ricordare anche l'*athanor* ermetico, il vaso in cui si compie la "Grande Opera", e il cui nome, secondo alcuni, sarebbe derivato dal greco *athanatos*, "immortale"; il fuoco invisibile che vi è trattenuto perpetuamente corrisponde al calore vitale che risiede nel cuore. Avremmo potuto ugualmente fare dei raffronti con un altro simbolo assai diffuso, quello dell'uovo, che significa resurrezione ed immortalità, e sul quale avremo forse l'occasione di ritornare. – Segnaliamo d'altra parte, almeno a titolo di curiosità, che la coppa dei Tarocchi (la cui origine è del resto molto misteriosa) è stata sostituita dal cuore nelle comuni carte da gioco, il che è ancora un indice dell'equivalenza di questi due simboli.

possiamo dire che tutti, per quanto certuni possano sembrare estranei agli occhi dei moderni, sono perfettamente concordanti fra loro, e che esprimono in realtà le applicazioni d'uno stesso principio su diversi piani, secondo una legge di corrispondenza sulla quale si fonda l'armoniosa molteplicità dei sensi che sono inclusi in tutto il simbolismo.

Ora, che non solo il Centro del Mondo s'identifichi effettivamente col Cuore di Cristo, ma che questa identità sia stata nettamente indicata dalle antiche dottrine, è ciò che speriamo di poter mostrare in altri saggi. Evidentemente, l'espressione "Cuore di Cristo", in questo caso, dev'essere presa in un senso che non è proprio quello che possiamo chiamare il senso "storico"; ma bisogna ancora dire che i fatti storici stessi, come tutto il resto, traducono secondo il loro modo proprio le realtà superiori e si conformano a questa legge di corrispondenza alla quale abbiamo fatto allusione, la sola legge che permetta di spiegare certe "prefigurazioni". Si tratta, se si vuole, del Cristo-principio, cioè del Verbo manifestato nel punto centrale dell'Universo; ma chi oserebbe pretendere che il Verbo Eterno e la sua manifestazione storica, terrestre ed umana, non siano affatto realmente e sostanzialmente un solo ed unico Cristo sotto due aspetti differenti? Ancora si toccano qui i rapporti fra ciò che è temporale e ciò che è eterno; forse non conviene affatto insistere ancora su ciò, perché queste cose sono giustamente di quelle che soltanto il simbolismo permette di esprimere nella misura in cui esse sono esprimibili. In ogni caso, è sufficiente saper leggere i simboli per trovarvi tutto ciò che noi stessi vi troviamo; ma malauguratamente, soprattutto nella nostra epoca, nessuno li sa più leggere.

Le origini del mormonismo

Fra le sette religiose o pseudo religiose diffuse in America quella dei Mormoni è sicuramente una delle più antiche e delle più importanti, e crediamo che non sia privo d'interesse esporne le origini.

All'inizio del XIX secolo viveva nella Nuova Inghilterra un pastore presbiteriano chiamato Salomon Spalding, che aveva abbandonato il suo ministero per il commercio, attività nella quale non tardò a fare fallimento; dopo questo scacco, si mise a comporre una sorta di romanzo in stile biblico, che intitolò il *Manoscritto ritrovato*, e sul quale egli faceva conto, a quel che sembra, per ristabilire la sua fortuna, cosa di cui s'illudeva poiché morì senza averlo potuto far accettare da alcun editore. Il soggetto di questo libro si riferiva alla storia degli Indiani dell'America del Nord, che vi erano presentati come i discendenti del patriarca Giuseppe; c'era un lungo racconto delle loro guerre e delle loro presunte emigrazioni, dall'epoca di Sedecia, re di Giuda, fino al V secolo dell'era cristiana; e si immaginava che questo racconto fosse stato scritto da diversi cronisti successivi, l'ultimo dei quali, chiamato Mormon, l'avrebbe deposto in qualche nascondiglio sotterraneo.

Come aveva avuto Spalding l'idea di redigere quest'opera, d'altronde molto noiosa, prodigiosamente monotona e scritta in uno stile deplorevole? Non ci sembra proprio possibile dirlo, e ci si può chiedere se tale idea gli venne spontaneamente o se gli fu suggerita da qualcun altro poiché egli fu ben lungi dall'essere il solo a ricercare che cos'erano divenute le dieci tribù perdute d'Israele e a cercare di risolvere questo problema alla sua maniera. Si sa che alcuni hanno voluto ritrovare le tracce di queste tribù in Inghilterra, e ci sono persino degli Inglesi che ci tengono molto a rivendicare per la loro nazione l'onore di una simile origine; altri hanno cercato queste stesse tribù molto più lontano e fino in Giappone. Quel che vi è di certo è che esistono in alcune regioni dell'Oriente, specialmente a Cochin, nell'India meridionale, e anche in Cina, delle colonie ebraiche molto antiche, che pretendono di esservisi stabilite dall'epoca della cattività di Babilonia. L'idea di una emigrazione in America può sembrare molto più inverosimile e tuttavia essa è venuta anche ad altri oltre che a Spalding; c'è a questo riguardo una coincidenza assai singolare. Nel 1825, un Israelita d'origine portoghese, Mordecaï Manuel Noah, già console degli Stati Uniti a Tunisi, acquistò un'isola chiamata *Grand Island*, situata sul fiume Niagara, e lanciò un proclama che invitava tutti i suoi correligionari a

venirsi a stabilire in quest'isola, alla quale egli diede il nome di Ararat. Il 2 settembre dello stesso anno, si celebrò in pompa magna la fondazione della nuova città; ora, ed è questo che vogliamo segnalare, gli Indiani erano stati invitati a mandare dei rappresentanti a questa cerimonia, in qualità di discendenti delle tribù perdute di Israele, ed anch'essi dovevano trovare un rifugio nel nuovo Ararat. Questo progetto non ebbe alcun seguito, e la città non fu mai costruita; una ventina d'anni più tardi, Noah scrisse un libro nel quale preconizzava il ristabilimento della nazione in Palestina, e, benché il suo nome sia oggi quasi dimenticato, lo si deve considerare come il vero promotore del Sionismo. L'episodio che abbiamo riferito è precedente di circa cinque anni alla fondazione del Mormonismo; Spalding era già morto, e non pensiamo proprio che Noah abbia avuto conoscenza del suo *Manoscritto ritrovato*. In ogni caso, allora non si poteva proprio prevedere la straordinaria fortuna che era riservata a quest'opera, e Spalding stesso non avrebbe probabilmente mai immaginato che sarebbe venuto un giorno nel quale essa sarebbe stata considerata da delle moltitudini come una nuova rivelazione divina; a quell'epoca non si era ancora arrivati a comporre con progetto premeditato degli scritti sedicenti "ispirati", come la *Bibbia di Oahspe* o il *Vangelo Acquariano*, bizzarre elucubrazioni che trovano presso gli Americani dei nostri giorni un ambiente del tutto preparato a riceverle.

***

C'era a Palmyra, nel Vermont, un giovane dalla pessima reputazione, chiamato Joseph Smith; inizialmente si era segnalato all'attenzione dei suoi concittadini, durante uno di quei periodi di entusiasmo religioso che gli Americani chiamano *revivals*, diffondendo il racconto di una visione ch'egli pretendeva gli fosse stata concessa; poi era divenuto "cercatore di tesori", vivendo del denaro che gli affidavano le persone credule alle quali prometteva di indicare, grazie a certi procedimenti divinatori, le ricchezze nascoste nel suolo. Fu allora che mise le mani sul manoscritto di Spalding, dodici anni dopo la morte del suo autore; si crede che questo manoscritto gli fu dato da uno dei suoi compari, Sydney Rigdon, che l'avrebbe rubato in una stamperia dove faceva il suo apprendistato; comunque sia la vedova, che il fratello e il vecchio socio di Spalding riconobbero ed attestarono formalmente l'identità del *Libro di Mormon* con il *Manoscritto ritrovato*. Ma il "cercatore di tesori" pretese di aver tirato fuori, guidato da un angelo, dalla terra in cui Mormon l'aveva nascosto, questo libro, sotto forma di tavolette d'oro coperte da caratteri geroglifici; aggiunse che l'angelo gli aveva fatto scoprire anche due pietre traslucide, che altro non erano che l'*Urim* e il *Thummim* che comparivano sul pettorale del Sommo Sacerdote d'Israele[1], il cui possesso, procurando il dono delle lingue e lo spirito della profezia, gli aveva permesso di tradurre le tavolette misteriose. Una decina di testimoni dichiararono di aver visto queste tavolette; tre di loro

[1] *Esodo*, XXVIII, 30. – Queste due parole ebraiche significano "luce" e "verità".

affermarono persino di aver visto anch'essi l'angelo, che li aveva quindi rapiti e presi sotto la propria custodia. Fra questi ultimi c'era un certo Martin Harris, che vendette la sua fattoria per provvedere alle spese di pubblicazione, malgrado gli avvertimenti del Professor Anthon, di New York, al quale aveva sottoposto un campione dei pretesi geroglifici, il quale lo aveva messo in guardia contro quel che gli sembrava non essere altro che un volgare imbroglio. C'è da supporre che Smith si fosse procurato delle tavolette di ottone e che vi avesse tracciato dei caratteri tratti da diversi alfabeti; secondo Anthon[2], c'era soprattutto una mescolanza di caratteri greci ed ebraici, così come una grossolana imitazione del calendario messicano pubblicato da Humboldt. D'altronde è estremamente difficile dire se coloro che aiutarono Smith ai suoi esordi furono sue vittime o suoi complici; per quanto riguarda Harris, la cui fortuna fu gravemente compromessa per lo scarso successo ch'ebbe all'inizio il *Libro di Mormon*, non tardò a rinnegare la novella fede e a rompere l'amicizia con Smith. Costui ebbe presto una rivelazione che rimetteva il suo mantenimento a carico dei suoi seguaci; poi, il 6 aprile 1830, un'altra rivelazione venne a costituirlo profeta di Dio, con la missione d'insegnare agli uomini una nuova religione e di fondare la "Chiesa dei Santi degli Ultimi Giorni" (*Church of Latter-Day Saints*), nella quale si doveva entrare con un nuovo battesimo. Smith e il suo socio Cowdery si amministrarono l'un l'altro il battesimo; la Chiesa contava allora solo sei membri, ma, in capo a un mese, essa ne aveva una trentina, fra i quali il padre e i fratelli di Smith. Questa Chiesa, in definitiva, non si differenziava affatto dalla maggioranza delle sette protestanti; fra i tredici articoli di fede che furono allora formulati dal fondatore, è il caso di segnalare solo la condanna del battesimo dei neonati (articolo 4), la credenza "che un uomo può essere ricondotto a Dio tramite la profezia e l'imposizione delle mani" (articolo 5), e che i doni miracolosi quali "profezia, rivelazione, visioni, guarigione, esorcismo, interpretazione delle lingue", si sono perpetuati nella Chiesa (articolo 7), l'aggiunta del *Libro di Mormon* alla Bibbia quale "parola di Dio" (articolo 8), ed infine la promessa "che Dio rivelerà ancora delle grandi cose riguardanti il Suo Regno" (articolo 9). Citeremo ancora l'articolo 10, così concepito: "Noi crediamo all'adunanza letterale d'Israele e alla restaurazione delle dieci tribù; crediamo che Sion sarà ricostruita in questo continente, che il Cristo regnerà personalmente sulla terra, e che la terra sarà rinnovata e riceverà la gloria paradisiaca". L'esordio di questo articolo ricorda curiosamente i progetti di Noah; il seguito è l'espressione di un "millenarismo" che non è assolutamente eccezionale nelle Chiese protestanti, e che, in questa stessa regione della Nuova Inghilterra, doveva ancora dar nascita, verso il 1840, agli "Avventisti del Settimo Giorno". Infine, Smith volle ricostituire l'organizzazione della Chiesa primitiva: Apostoli, Profeti, Patriarchi,

[2] Lettera a Howe, 17 febbraio 1834.

Evangelisti, Anziani, Diaconi, Pastori e Dottori, più due gerarchie di pontefici, una secondo l'ordine di Aronne, l'altra secondo l'ordine di Melchissedec.

I primi fedeli della nuova Chiesa erano persone assai poco istruite, in maggior parte piccoli fattori o artigiani; il meno ignorante fra loro era Sydney Rigdon, quello che aveva probabilmente fornito a Smith il manoscritto di Spalding; così fu lui che, tramite una rivelazione, venne incaricato della parte letteraria dell'opera, e a lui si attribuì la prima parte del *Libro delle Dottrine e Alleanze*, pubblicato nel 1846, e che è in qualche modo il Nuovo Testamento dei Mormoni; del resto, egli non tardò ad obbligare il profeta, al quale si era reso così indispensabile, di avere un'altra rivelazione che spartisse fra i due la supremazia. Pur tuttavia, la setta cominciò ad ingrandirsi e a far conoscere la propria esistenza all'esterno: gli Invirgiani inglesi, i quali credono ugualmente alla perpetuazione dei doni miracolosi nella Chiesa, inviarono a Smith una lettera firmata da un "concilio di pastori" ed esprimente la loro simpatia. Ma lo stesso successo procurò a Smith degli avversari che non mancarono di ricordare il suo passato poco onorevole; così, dal 1831, il Profeta giudicò prudente cambiare residenza: da Favette, nella contea di Seneca, Stato di New York, dove aveva istituito la sua Chiesa, andò a stabilirsi a Kirtland, nell'Ohio; poi fece con Rigdon un viaggio d'esplorazione nei paesi dell'Ovest, e, al suo ritorno, rese nota una serie di rivelazioni che ordinavano ai "Santi" di recarsi nella contea di Jackson, Stato del Missouri, per edificarvi una "santa Sion". In qualche mese, duecento credenti risposero a quest'appello e si misero a lavorare al dissodamento del paese e all'erezione della "nuova Gerusalemme"; ma i precedenti occupanti della regione fecero subir loro ogni sorta di vessazioni ed infine li espulsero da Sion. Durante questo periodo, Joseph Smith dimorò a Kirtland, dove aveva fondato un istituto commerciale e bancario, nella cassa del quale, come apprendiamo dalla sua propria autobiografia, lui stesso e la sua famiglia avevano diritto illimitato di attingere a piene mani; nel 1837, la banca fu messa in fallimento, e Smith e Rigdon, minacciati di incriminazione per truffa, dovettero rifugiarsi presso i loro fedeli del Missouri. Quattro anni erano già trascorsi dopo che costoro erano stati cacciati da Sion, ma essi si erano ritirati nelle regioni vicine, dove avevano acquistato delle nuove proprietà; Smith, dal suo arrivo, dichiarò ch'era giunta l'ora in cui egli sarebbe andato a "calpestare i suoi nemici sotto i suoi piedi". Gli abitanti del Missouri, essendo giunti a conoscenza delle sue intenzioni ne furono esasperati, e le ostilità iniziarono pressoché immediatamente; i Mormoni, sconfitti, dovettero capitolare ed impegnarsi ad abbandonare il paese senza alcun indugio; il profeta, consegnato alle autorità, riuscì a sfuggire ai carcerieri e a ricongiungersi ai suoi discepoli nell'Illinois. Qui, i "Santi" si rimisero a costruire una città, la città di Nauvoo, sulla riva del Mississippi; vi giunsero dei proseliti, persino dall'Europa, perché una missione inviata in Inghilterra nel 1837 vi aveva

effettuato diecimila battesimi, e una rivelazione intimò a questi nuovi convertiti di accorrere a Nauvoo "con il loro denaro, il loro oro e le loro pietre preziose". Lo Stato dell'Illinois accordò alla città un documento d'incorporazione; Joseph Smith ne fu nominato sindaco, ed organizzò una milizia di cui fu nominato generale; dopo di allora, egli ostentò persino di apparire spesso a cavallo e in uniforme. Il suo consigliere militare era un certo generale Bennet, che aveva servito nell'esercito degli Stati Uniti; questo Bennet aveva offerto i suoi servigi a Smith in una lettera nella quale, pur professando una completa incredulità riguardo alla missione divina di costui, e considerando persino come una "gioiosa mascherata" il battesimo mormone che aveva ricevuto, prometteva al profeta "un'assistenza devota e le *apparenze* di una fede sincera". La crescente prosperità della setta portò ad un tal punto la vanità di Smith ch'egli, nel 1844, osò porre la propria candidatura alla presidenza degli Stati Uniti.

È intorno a quest'epoca che la poligamia fu introdotta nel Mormonismo; la rivelazione che l'autorizzò risale al luglio del 1843, ma essa fu per lungo tempo tenuta segreta e riservata ad un piccolo numero di iniziati; fu solo dopo una decina d'anni che tale pratica venne promulgata pubblicamente dai capi mormoni[3]. Solo che per quanto si fosse voluto tacere la rivelazione, malgrado tutto i risultati erano stati conosciuti; un corpo di opposizione, formatosi nel seno stesso della setta, fece udire le sue proteste in un giornale intitolato *The Expositor*. I partigiani del profeta rasero al suolo la sede di questo giornale; i redattori s'infuriarono e denunciarono alle autorità Joseph Smith e suo fratello Hiram come perturbatori dell'ordine pubblico. Un mandato d'arresto venne spiccato contro di loro, e, per farlo eseguire, il governatore dell'Illinois dovette fare appello alle milizie; Joseph Smith vedendo che non poteva resistere, giudicò prudente arrendersi; fu rinchiuso assieme a suo fratello nella prigione della contea a Carthage. Il 27 luglio 1844, una folla in armi invase la prigione e fece fuoco sui detenuti; Hiram Smith fu ucciso sul posto, e Joseph, nel tentativo di scappare dalla finestra, sbagliò il proprio slancio sfracellandosi al suolo; aveva trentanove anni. È poco verosimile che gli assaltatori si siano riuniti spontaneamente davanti alla prigione; non si sa da chi essi furono diretti o quantomeno influenzati, ma è del tutto possibile che qualcuno abbia avuto interesse a far sparire Joseph Smith nel momento preciso in cui egli vedeva realizzarsi tutte le sue ambizioni.

D'altronde, anche se costui fu incontestabilmente un impostore, benché qualcuno abbia cercato di presentarlo come un fanatico sincero, non è affatto sicuro che lui stesso abbia immaginato tutte le sue imposture; ci sono troppi altri casi più o meno simili, nei quali i capi apparenti di un

---

[3] La rivelazione di cui si parla è stata pubblicata nell'organo ufficiale della setta, *The Millenary Star*, nel gennaio 1853. – Le altre rivelazioni che abbiamo citato precedentemente sono tutte state raccolte in *Doctrines et Alliances*; non abbiamo creduto necessario indicare qui, per ciascuna di esse, il numero della "sezione" in cui essa si trova.

movimento furono spesso solo gli strumenti di ispiratori nascosti, che essi stessi forse non sempre conobbero; e un uomo come Rigdon, per esempio, potrebbe aver giocato molto bene un ruolo di intermediario fra Smith e simili ispiratori. L'ambizione personale che era nel carattere di Smith poteva, assieme alla sua assenza di scrupoli, renderlo adatto alla realizzazione di progetti più o meno tenebrosi, ma, al di là di certi limiti, essa rischiava di diventare pericolosa, e generalmente, in simili casi, lo strumento viene rotto senza pietà; è precisamente quanto successe a Smith. Facciamo queste considerazioni a semplice titolo d'ipotesi, non volendo stabilire alcun accostamento; ma questo è sufficiente per mostrare che è difficile dare un giudizio definitivo sugli individui, e che la ricerca delle vere responsabilità è molto più complessa di quanto immaginano coloro che si limitano alle apparenze esteriori.

***

Dopo la morte del profeta, quattro pretendenti, Rigdon, William Smith, Lyman Wight e Brigham Young, si disputarono la sua successione; fu Brigham Young, vecchio operaio carpentiere e presidente del "Collegio degli Apostoli", che alla fine vinse e fu proclamato "veggente, rivelatore e presidente dei Santi degli Ultimi Giorni". La setta continuò ad accrescersi; ma presto si apprese che gli abitanti delle nove contee si erano uniti con l'intenzione di sterminare i Mormoni. I capi di costoro decisero allora un'emigrazione in massa del loro popolo in una regione lontana e deserta dell'Alta California, che apparteneva al Messico; questa notizia fu annunciata con una "epistola cattolica" datata 20 gennaio 1846. I vicini dei Mormoni acconsentirono a lasciarli tranquilli, ottenendo la promessa ch'essi sarebbero partiti prima dell'inizio dell'estate successiva; i "Santi" approfittarono di questa dilazione per completare il tempio che stavano costruendo sulla sommità della collina di Nauvoo, e al quale una rivelazione aveva legato certe misteriose benedizioni; la consacrazione ebbe luogo in maggio. Gli abitanti dell'Illinois, notando in questo una mancanza di sincerità ed il segno della volontà di ritornare da parte dei Mormoni, cacciarono brutalmente dalle loro dimore tutti coloro che vi si trovavano ancora e, il 17 settembre, presero possesso della città abbandonata. Gli emigranti intrapreso un viaggio penoso; molti restarono lungo la strada, altri ancora morirono di freddo e di privazioni. In primavera, il presidente si spinse avanti con un corpo di pionieri; il 21luglio 1847, raggiunsero la vallata del Gran Lago Salato e, colpiti dalle rassomiglianze della sua configurazione geografica con quella della terra di Canaan, decisero di fondarvi un "caposaldo di Sion" (*stake of Sion*), attendendo il momento in cui avrebbero potuto riconquistare la vera Sion, vale a dire la città della contea di Jackson che le profezie di Smith li rassicurava dover divenire loro retaggio. Quando la colonia fu riunita, contava quattromila persone; aumentò rapidamente e, sei anni più tardi, il numero dei suoi membri s'innalzava già a trentamila. Nel 1848, il territorio era stato ceduto dal

Messico agli Stati Uniti; gli abitanti chiesero al Congresso di essere riconosciuti come Stato sovrano, con il nome di "Stato di Deseret", tratto dal *Libro di Mormon*; ma il Congresso si limitò a configurare il paese come Territorio con il nome di Utah, il Territorio non potendosi trasformare in libero Stato che quando la sua popolazione avesse raggiunto la cifra di sessantamila abitanti, il che impegnò d'altronde i Mormoni ad intensificare la loro propaganda per potervi giungere al più presto e per poter così legalizzare la poligamia e le loro altre particolari istituzioni; in attesa, il presidente Brigham Young fu d'altronde nominato governatore dello Utah. A partire da questo momento, la prosperità materiale dei Mormoni andò sempre crescendo, e così il loro numero, malgrado qualche episodio sfavorevole, fra i quali va ricordato uno scisma che si produsse nel 1851: coloro che non avevano seguito l'emigrazione costituirono una "Chiesa Riorganizzata" avente la sua sede a Lamoni, nell'Iowa, e che si pretendeva la sola legittima; essi posero alla propria testa il giovane Joseph Smith, figlio del profeta, che era rimasto a Independence, nel Missouri. Secondo una statistica ufficiale del 1911, questa "Chiesa Riorganizzata" contava allora cinquantamila membri, mentre la branca dello Utah ne contava trecentocinquantamila.

***

Il successo del Mormonismo può sembrare sorprendente; è probabile ch'esso sia dovuto più all'organizzazione gerarchica e teocratica della setta, assai abilmente concepita, bisogna riconoscerlo, che al valore della sua dottrina, per quanto la stessa stravaganza di questa sia suscettibile di esercitare un'attrattiva su certi spiriti; soprattutto in America, le cose più assurde di questo genere riescono in un modo incredibile. Tale dottrina non è rimasta quello che era in origine, e questo si comprende senza difficoltà, poiché delle nuove rivelazioni potevano venirla a modificare in ogni momento: così la poligamia era definita nel *Libro di Mormon* "un'abominazione agli occhi del Signore", il che non impedì affatto a Joseph Smith di avere un'altra rivelazione grazie alla quale essa divenne "la grande benedizione dell'ultima Alleanza". Le innovazioni propriamente dottrinali sembrano dovute soprattutto ad Orson Pratt, sotto il dominio intellettuale del quale Smith era caduto verso la fine della sua vita, e che aveva una conoscenza più o meno vaga delle idee di Hegel e di qualche altro filosofo tedesco, rese popolari da scrittori come Parker ed Emerson[4].

Le concezioni religiose dei Mormoni sono del più grossolano antropomorfismo, come provano questi estratti da uno dei loro catechismi:

"*Domanda 28*. Chi è Dio? – Un essere intelligente e *materiale*, avente un corpo e delle membra.

---

[4] Orson Pratt pubblicò nel 1853 un bollettino intitolato *The Seer*, dal quale trarremo gran parte delle citazioni che seguono.

"*Domanda 38*. È Egli suscettibile di passioni? – Sì, Egli mangia, beve, odia, ama.

"*Domanda 44*. Può Egli abitare numerosi luoghi alla volta? – No".

Questo Dio materiale abita il pianeta *Colob*; è dunque in senso materiale che è il Padre delle creature e che le ha *generate*, ed il profeta precisa nel suo ultimo sermone: "Dio non ha avuto il potere di creare lo spirito dell'uomo. Quest'idea sminuirebbe l'uomo ai miei occhi; ma io ne so di più". Quel ch'egli sapeva o pretendeva di sapere, è quanto segue: innanzitutto, il Dio dei Mormoni è un dio che "evolve"; la sua origine fu "la fusione di due particelle di materia elementare", e, attraverso uno sviluppo progressivo, attinse la forma umana: "Dio, non occorre dirlo, ha cominciato con l'essere un uomo e, attraverso una via in continuo progresso, è divenuto quello che è, e può continuare a progredire allo stesso modo eternamente ed indefinitamente. L'uomo, allo stesso modo, può crescere nella conoscenza e nel potere quanto gli piacerà. Se dunque l'uomo è dotato di un progresso eterno, verrà certamente un tempo in cui egli sarà allo stesso livello di quel che è Dio adesso". Joseph Smith dice ancora: "Il più debole figlio di Dio che esiste ora sulla terra, possiederà in futuro più dominio, sudditi, potenza e gloria di quanta ne possieda oggi Gesù Cristo o suo Padre, mentre il potere e l'elevazione di questi si saranno accresciuti nella stessa proporzione". E Parly Pratt, fratello di Orson, sviluppò così quest'idea: "Che cosa farà l'uomo allorché questo mondo sarà troppo popolato? Egli farà *degli altri mondi* e s'involerà come uno sciame d'api. E quando un fattore avrà troppi figli per il suo pezzo di terra, dirà loro: Figli miei, la materia è infinita; createvi un mondo e popolatelo". Le rappresentazioni della vita futura sono d'altronde le più materiali possibili, e comprendono dettagli altrettanto ridicoli quanto le descrizioni del *Summerland* degli spiritisti anglosassoni: "Supponete", dice lo stesso Parly Pratt, "che della popolazione della nostra terra, una persona su cento abbia preso parte alla beata resurrezione; quale porzione potrà averne ciascuno dei Santi? Rispondiamo: ciascuno di essi potrà avere centocinquanta acri di terra, il che sarà del tutto sufficiente per raccogliere la manna, costruire delle splendide abitazioni ed anche per coltivare dei fiori e tutte le cose che amano l'agricoltore ed il botanico". Un altro "Apostolo", Spencer, Rettore dell'Università di Deseret e autore dell'*Ordine Patriarcale*, dice a sua volta: "La residenza futura dei Santi non è affatto qualcosa di figurato; così come qui in basso, essi avranno bisogno di case per sé e per le loro famiglie. È in senso letterale che coloro che son stati spogliati dei loro beni, case, fondi di terreno, moglie o figli, ne riceveranno cento volte di più... Abramo e Sara continueranno a moltiplicarsi non solo quaggiù ma anche in tutti i mondi a venire... La resurrezione vi restituirà la vostra propria moglie, che custodirete per l'eternità, e alleverete dei figli della vostra stessa carne". Certi spiritisti, è vero, non attendono affatto la resurrezione per parlarci di "matrimoni celesti" e di "figli astrali"!

Ma non è ancora tutto: dall'idea di un Dio "in divenire", che non appartiene loro esclusivamente e di cui si può trovare più di un esempio nel pensiero moderno, i Mormoni son rapidamente passati a quella d'una pluralità di dei formanti una gerarchia indefinita. In effetti, fu rivelato a Smith "che la nostra *Bibbia* attuale non era nient'altro che un testo troncato e pervertito, ch'egli aveva la missione di riportare alla sua purità originale", e che il primo versetto della *Genesi* doveva essere interpretato così: "Dio il capo generò gli altri dei con il cielo e la terra". Inoltre, "ciascuno di questi dei è il Dio speciale degli spiriti carnali che vivono nel mondo ch'egli ha formato". Infine, cosa ancor più straordinaria, una rivelazione di Brigham Young, nel 1853, ci informa che il Dio del nostro pianeta è Adamo, che a sua volta è un'altra forma dell'arcangelo Michele: "Quando nostro padre Adamo giunse nell'Eden, recò con sé Eva, *una delle sue donne*. Egli aiutò nell'organizzazione del mondo. È lui Michele, l'Antico dei Giorni. Egli è nostro padre e nostro Dio, il solo Dio con il quale noi abbiamo a che fare". In queste storie fantastiche, ci sono cose che ci ricordano certe speculazioni rabbiniche, mentre, da un altro lato, non possiamo fare a meno di pensare al "pluralismo" di William James; il Mormonismo non fu forse tra i primi ad aver formulato la concezione, cara ai pragmatisti, di un Dio limitato, il "Re Invisibile" di Wells?[5]

La cosmologia dei Mormoni, per quanto se ne può giudicare da formulazioni assai vaghe e confuse, è una sorta di monismo atomista, nel quale la coscienza o l'intelligenza è considerata come inerente alla materia: la sola cosa che sia esistita da tutta l'eternità è "una quantità indefinita di materia mutevole ed *intelligente*, di cui ciascuna particella che esiste ora è esistita in tutte le profondità dell'eternità allo stato di libero movimento. Ciascun individuo appartenente al regno animale o vegetale racchiude uno spirito vivo ed intelligente. Le persone non sono che dei tabernacoli in cui risiede l'eterna verità di Dio. Quando diciamo che non vi è che un Dio e che Egli è eterno, noi non indichiamo nessun essere in particolare, bensì questa suprema Verità che abita in una grande varietà di sostanze". Questa concezione di un Dio impersonale, che vediamo qui apparire, sembra essere in assoluta contraddizione con la concezione antropomorfica ed evoluzionista che abbiamo precedentemente indicato; ma senza dubbio è necessario fare una distinzione ed ammettere che il Dio corporeo che risiede nel pianeta *Colob* non è che il capo di questa gerarchia di esseri "particolari" che i Mormoni chiamano anche dei; e dobbiamo ancora aggiungere che il Mormonismo, i cui dirigenti passano attraverso tutta una serie di "iniziazioni", ha verosimilmente un exoterismo ed un esoterismo. Ma continuiamo: "Ciascun uomo è un aggregato di altrettanti individui intelligenti che entrano nella formazione delle sue particelle di materia".

[5] In *God the Invisible King* (1917), Herbert George Wells espone il suo credo religioso di matrice non cristiana (N.d.C.).

Qui, troviamo qualcosa che ricorda ad un tempo sia il monadismo leibnitziano, inteso d'altronde nel suo senso più esteriore, che la teoria del "polipsichismo" sostenuta da certi "neospiritualisti". Infine, sempre riguardo allo stesso ordine di idee, il presidente Brigham Young, in uno dei suoi sermoni, proclamò che "la ricompensa dei buoni sarà un progresso eterno, e la punizione dei cattivi un ritorno della loro sostanza agli elementi primitivi di tutte le cose". In diverse scuole di occultismo, si minacciano ugualmente di "dissoluzione finale" coloro che non potranno giungere ad acquistare l'immortalità; e c'è anche qualche setta protestante, come in particolare gli Avventisti, che ammettono per l'uomo solo un'"immortalità condizionata".

Pensiamo di aver detto abbastanza per mostrare cosa valgono le dottrine dei Mormoni, ed anche per far comprendere che, malgrado la loro singolarità, la loro apparizione non costituisce affatto un fenomeno isolato: in definitiva essi presentano, in molte loro componenti, delle tendenze che hanno trovato molteplici espressioni nel mondo contemporaneo, ed il cui sviluppo attuale ci sembra anch'esso come un sintomo molto inquietante di uno squilibrio mentale che rischia di generalizzarsi se non si veglia attentamente; gli Americani, da questo punto di vista, hanno fatto all'Europa dei doni assai spiacevoli.

Il Cristo Sacerdote e Re

Tra i numerosi simboli che sono stati applicati a Cristo, e dei quali molti si ricollegano alle tradizioni più antiche, ce ne sono di quelli che rappresentano soprattutto l'autorità spirituale, sotto tutti i suoi aspetti, ma ce ne sono anche di quelli che, nel loro uso abituale, fanno più o meno allusione al potere temporale. È così che, per esempio, si trova di frequente posto nella mano del Cristo, il "Globo del Mondo", insegna dell'Impero, vale a dire della Regalità universale. Il fatto è che nella persona del Cristo, le due funzioni sacerdotale e regale, alle quali sono collegate rispettivamente l'autorità spirituale ed il potere temporale, sono davvero inseparabili l'una dall'altra; tutte e due gli appartengono, eminentemente e per eccellenza, come al principio comune dal quale esse derivano, l'una e l'altra, in tutte le loro manifestazioni.

Senza dubbio, può sembrare che, in modo generale, la funzione sacerdotale del Cristo sia stata messa più particolarmente in evidenza; questo si comprende, perché lo spirituale è superiore al temporale, e lo stesso rapporto gerarchico dev'essere osservato tra le funzioni che a loro corrispondono rispettivamente. La regalità è veramente di "diritto divino" fintanto ch'essa riconosce la propria subordinazione rispetto all'autorità spirituale, che sola può conferirle l'investitura e la consacrazione che le danno la sua piena ed intera legittimità. Tuttavia, da un certo punto di vista, si possono anche considerare le due funzioni sacerdotale e regale come, in qualche modo, complementari l'una dell'altra, ed allora, benché la seconda, a dire il vero, abbia il suo principio immediato nella prima, c'è tuttavia fra loro, quando le si considera come così separate, una sorta di parallelismo. In altri termini, dal momento che il sacerdote di solito non è allo stesso tempo re, è necessario che il sacerdote ed il re traggano i loro poteri da una fonte comune; la differenza gerarchica fra i due consiste nel fatto che il sacerdote riceve il suo potere direttamente da questa fonte, mentre il re, a causa del carattere più esteriore e propriamente terrestre della sua funzione, non può ricevere il suo se non attraverso l'intermediazione del sacerdote. Costui, in effetti, gioca veramente il ruolo di "mediatore" tra il Cielo e la Terra; e non è senza motivo che la pienezza del sacerdozio ha ricevuto il nome simbolico di "pontificato", perché, così come dice anche San Bernardo, "il Pontefice, come indica l'etimologia del suo nome, è una specie di ponte tra Dio e

l'uomo"[1]. Se dunque si vuole risalire all'origine prima dei poteri del sacerdote e del re, è solo nel mondo celeste che la si può trovare; questa fonte primordiale dalla quale proviene ogni autorità legittima, questo Principio nel quale risiedono ad un tempo il Sacerdozio e la Regalità supreme, non può essere altro che il Verbo Divino.

Quindi, il Cristo manifestazione del Verbo in questo mondo, deve essere veramente allo stesso tempo sacerdote e re; ma, cosa che può sembrare strana a prima vista, la sua filiazione umana parrebbe designarlo anzitutto per la funzione regale e non per la funzione sacerdotale. Egli è chiamato il "Leone della tribù di Giuda"; il leone, animale solare ed emblema regale di questa tribù e specialmente della famiglia di Davide che è la sua, diventa così il suo emblema personale. Se il sacerdozio ha la preminenza sulla regalità, come si spiega che il Cristo sia nato in questa tribù regale di Giuda e in questa famiglia di Davide, e non nella tribù sacerdotale di Levi e nella famiglia di Aronne? È un mistero di cui San Paolo fornisce una spiegazione in questi termini: "Se il sacerdozio di Levi, sotto il quale il popolo ha ricevuto la legge, avesse potuto rendere gli uomini giusti e perfetti, che bisogno ci sarebbe stato che si ordinasse un altro sacerdote, che fosse chiamato sacerdote secondo l'ordine di Melchissedec, e non secondo quello di Aronne? Ora, essendo stato cambiato il sacerdozio, è necessario che anche la legge sia cambiata. In effetti colui a cui sono predette queste cose è di un'altra tribù, nella quale nessuno ha mai servito l'altare, poiché è certo che nostro Signore è venuto da Giuda, che è una tribù alla quale Mosè non ha mai attribuito il sacerdozio. E questo appare ancora più chiaramente per il fatto che si ordina un altro sacerdote secondo l'ordine di Melchissedec, il quale non è affatto sancito dalla legge di un'ordinanza e da una successione carnale, ma dalla potenza della sua vita immortale, così come afferma la Scrittura con queste parole: 'Tu sei sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchissedec'"[2].

Così il Cristo è sacerdote, ma per diritto puramente spirituale; egli lo è secondo l'ordine di Melchissedec, e non secondo l'ordine di Aronne né a causa della successione carnale; in virtù di questa, è la regalità che gli appartiene, e ciò è del tutto conforme alla natura delle cose. Ma, d'altronde, il sacerdozio secondo l'ordine di Melchissedec implica in sé anche la regalità; è sotto tale aspetto, precisamente, che l'uno e l'altro non possono essere separati, perché Melchissedec è, anche lui, sacerdote e re allo stesso tempo, e così egli è realmente il rappresentante del Principio nel quale i due poteri sono uniti, come il sacrificio che egli offre con il pane e con il vino è la rappresentazione stessa dell'Eucarestia. È in ragione di questa duplice

---

[1] *Tractatus de Moribus et Officio episcoporum*, III, 9.

[2] *Epistola agli Ebrei*, VII, 11-17.

prefigurazione che si applica al Cristo la parola dei Salmi: "*Tu es sacerdos in aeternum secundum ordinem Melchissedec*"[3].

Ricordiamo il testo del passaggio biblico ove è narrato l'incontro di Melchissedec con Abramo: "E Melchissedec, re di Salem, fece portare del pane e del vino; ed egli era sacerdote di Dio l'Altissimo. Ed egli benedisse Abramo[4] dicendo: 'Benedetto sia Abramo da parte di Dio l'Altissimo possessore dei Cieli e della Terra; e benedetto sia Dio l'Altissimo che ha consegnato i tuoi nemici fra le tue mani'. E Abramo gli diede la decima di tutto quanto aveva preso[5]. Ed ecco in quali termini San Paolo commenta il testo: 'Questo Melchissedec, re di Salem, sacerdote di Dio l'Altissimo, che si presentò davanti ad Abramo mentre questi tornava dalla disfatta dei re, che lo benedisse e a cui Abramo diede la decima di tutto il bottino, che è anzitutto, secondo il significato del suo nome, re di giustizia[6], poi re di Salem, cioè re della Pace; che è senza padre, senza madre, la cui vita non ha inizio né fine, ma che così è fatto simile al Figlio di Dio, questo Melchissedec resta sacerdote in perpetuità'" [7].

Ora, Melchissedec viene rappresentato come superiore ad Abramo poiché lo benedice, e, "inoppugnabilmente, è l'inferiore ad essere benedetto dal superiore"[8]; Abramo, dal canto suo, riconosce tale superiorità poiché gli dà la decima, cosa questa che rappresenta il segno della sua dipendenza. Ne risulta che il sacerdozio secondo l'ordine di Melchissedec è superiore al sacerdozio secondo l'ordine di Aronne, poiché è Abramo che deriva dalla famiglia di Levi e per conseguenza dalla famiglia di Aronne.

È quel che afferma ancora San Paolo: "Qui (nel sacerdozio levitico), sono gli uomini mortali a percepire le decime; ma là si tratta di un uomo di cui si attesta che è vivente. E proprio Levi, che percepisce la decima (sul popolo di Israele), l'ha pagata per così dire nella persona di Abramo, poiché egli era ancora in Abramo, suo avo, quando Melchissedec si presentò davanti a questo patriarca"[9]. E tale superiorità corrisponde a quella della Nuova Alleanza sulla Legge Antica: "in quanto consta che tale sacerdozio non è stato stabilito senza giuramento (infatti mentre gli altri sacerdoti sono stati stabiliti senza giuramento, questo lo è stato con giuramento), avendogli detto Dio: 'il Signore ha giurato, ed il suo giuramento, che tu sarai eternamente sacerdote secondo l'ordine di Melchissedec, rimarrà

---

[3] *Salmo* CIX, 4.

[4] È soltanto più tardi che il nome di *Abram* fu cambiato in *Abraham* (*Genesi*, XVII).

[5] *Genesi*, XVI, 18-20.

[6] È in effetti ciò che significa letteralmente *Melki-Tsedeq* in ebraico.

[7] *Epistola agli Ebrei*, VII, 1-3.

[8] *Ibid.*, VII, 7.

[9] *Ibid.*, VII, 8-10.

immutabile; è pertanto vero che l'alleanza di cui Gesù è il mediatore e il garante è più perfetta della prima'"[10].

Abbiamo tenuto a ricordare qui questi testi essenziali, senza peraltro pretendere, cosa che ci porterebbe troppo lungi, di sviluppare tutti i significati in essi contenuti, perché vi si trovano verità d'ordine molto profondo e che non si lasciano penetrare di primo acchito; San Paolo stesso ce ne avverte dicendo: "Su questo soggetto abbiamo molte cose da dire, e cose difficili da spiegare per voi che siete diventati lenti a capire"[11]. Chi mai potrebbe dire oggi che le cose di questo genere sono divenute completamente estranee alla immensa maggioranza degli uomini, uomini il cui spirito è rivolto esclusivamente alle realtà del mondo materiale ignorando per partito preso tutto ciò che supera tale dominio strettamente limitato? Soprattutto, abbiamo voluto far vedere come l'ordine di Melchissedec sia ad un tempo sacerdotale e regale, e che per conseguenza l'applicare a Cristo queste parole della Scrittura ad esso riferite costituisce l'espressa affermazione di questo doppio carattere; ed anche che l'unione dei due poteri in una stessa persona rappresenta un principio superiore all'uno e all'altro degli ordini ove rispettivamente si esercitano questi due poteri considerati separatamente; ed è per ciò che Melchissedec è veramente, per tutto quanto di lui è detto, "fatto simile al Figlio di Dio"[12]. Ma Cristo, essendo egli stesso Figlio di Dio, non è soltanto la rappresentazione del principio dei due poteri; egli è anche quel principio in tutta la sua realtà trascendente "per la potenza della sua vita immortale"; ogni autorità ha in lui la sua sorgente perché egli è il "Verbo Eterno da cui sono fatte tutte le cose", come afferma San Giovanni all'inizio del suo Vangelo, "e niente di ciò che è stato, è stato fatto senza di lui".

A queste considerazioni fondamentali aggiungeremo solo qualche osservazione complementare: anzitutto è importante osservare che la Giustizia e la Pace, le quali, come si è visto, sono gli attributi di Melchissedec secondo il significato stesso del suo nome e del titolo che gli viene attribuito, sono anche attributi che convengono a Cristo, chiamato in particolare "Sole di Giustizia" e "Principe della Pace". Inoltre, bisogna dire che le idee di Giustizia e di Pace, sia nel Cristianesimo, come nelle antiche tradizioni, e pure nella tradizione giudaica ove esse sono frequentemente associate, hanno un significato molto diverso da quello profano, e che richiederebbe uno studio approfondito[13].

---

[10] *Ibid.*, VII, 20-22.

[11]

[12] L'unione dei due poteri potrebbe anche, in ragione dei loro rispettivi rapporti con i due ordini divino ed umano, essere considerata in un certo senso come prefigurazione dell'unione delle due nature divina ed umana nella persona di Cristo.

[13] Questa differenza è affermata nettamente da certi testi evangelici, come per esempio questo: "Vi lascio la pace, vi do la mia pace; non ve la do come la dà il mondo" (*Giovanni*, XIV, 27).

Un'altra osservazione che può apparire singolare a chi non conosca il genio della lingua ebraica, ma che non per questo è meno importante, è la seguente: Melchissedec è sacerdote di Dio l'Altissimo, *El Elion*; e *El Elion* è l'equivalente di *Emmanuel* avendo i due nomi esattamente lo stesso numero[14]. Tale equivalenza sta ad indicare che si tratta di due designazioni dello stesso principio divino soltanto sotto due rapporti diversi: nel mondo celeste esso è *El Elion*, mentre nella sua manifestazione nel mondo terrestre è *Emmanuel* ("Dio con noi" o "Dio in noi"). Ne risulta questa conseguenza: il sacerdozio di Melchissedec è il sacerdozio di *El Elion*; il sacerdozio cristiano, che è una partecipazione al sacerdozio stesso del Cristo, è quello di *Emmanuel*; se dunque *El Elion* e *Emmanuel* non sono che un solo ed unico principio, anche questi due sacerdozi non fanno che uno, ed il sacerdozio cristiano, che del resto comporta essenzialmente l'offerta eucaristica nella specie del pane e del vino, è veramente "secondo l'ordine di Melchissedec".

Infine Melchissedec non è il solo personaggio che appaia nelle Scritture con il doppio carattere di sacerdote e di re; nel Nuovo Testamento, infatti, ritroviamo queste due funzioni unite nei Re Magi, il che può far pensare che vi sia uno stretto legame tra essi e Melchissedec, o, in altri termini, che in entrambi i casi si tratti di rappresentanti di una sola e stessa autorità. Orbene, i Re Magi, attraverso l'omaggio che essi rendono a Cristo attraverso i presenti che gli offrono, riconoscono espressamente in lui la sorgente di tale autorità ovunque essa si eserciti: il primo gli offre l'oro e lo saluta come re; il secondo gli offre l'incenso e lo saluta come sacerdote; il terzo infine gli offre la mirra o balsamo d'incorruttibilità[15] e lo saluta come profeta o maestro spirituale per eccellenza, il che corrisponde direttamente al principio comune dei due poteri sacerdotale e regale. In questo modo viene reso omaggio a Cristo, già dalla nascita, nei tre "mondi" di cui parlano tutte le dottrine orientali: il mondo terrestre, il mondo intermedio ed il mondo celeste; e coloro che gli rendono omaggio non sono altro che gli autentici depositari della Rivelazione fatta all'umanità fin dal Paradiso Terrestre. O perlomeno, questa è la conclusione che, per noi, si ricava nettamente paragonando le testimonianze concordanti che s'incontrano, a questo proposito, presso tutti i popoli; e del resto, nelle diverse forme ch'essa ha rivestito nel corso dei tempi, sotto i veli più o meno spessi che

---

[14] In ebraico, ogni lettera dell'alfabeto ha un valore numerico; ed il valore numerico di un nome è la somma di quelli delle lettere di cui è formato; così il numero dei due nomi *El Elion* ed *Emmanuel* è 197.

[15] Gli alberi da gomma o resine incorruttibili svolgono una funzione importante nel simbolismo, con il significato di resurrezione ed immortalità; in particolare, essi sono stati presi talvolta, a questo titolo, come emblemi di Cristo. È vero che è stato dato anche alla mirra un altro significato, riferendolo esclusivamente all'umanità di Cristo; ma pensiamo che si tratti di un'interpretazione tutta moderna, il cui valore dal punto di vista tradizionale è assai contestabile.

talora la dissimularono agli sguardi di coloro che restano fermi alle apparenze esteriori, quella grande Tradizione Primordiale fu sempre, in realtà, l'unica vera religione di tutta l'umanità. Il modo di procedere dei rappresentanti di questa Tradizione, come ce lo riporta il Vangelo, non deve forse essere riguardato, a ben comprendere di che si tratta, come una delle più belle prove della divinità del Cristo, e contemporaneamente come il riconoscimento decisivo del Sacerdozio e della Regalità supreme che veramente gli appartengono "secondo l'ordine di Melchissedec"?

Il simbolismo della tessitura

Nelle dottrine orientali, i libri tradizionali sono frequentemente designati con termini che, nel loro senso letterale, si riferiscono alla tessitura. Così, in sanscrito, *sûtra* significa propriamente "filo" (questa parola è identica al latino *sutura*, la stessa radice, con il significato di "cucire", si ritrova identica in entrambe le lingue): un libro può essere formato da un insieme di *sûtra*, come un tessuto è formato da un insieme di fili[1]; *tantra* ha sia il significato di "filo" che quello di "tessuto", e designa più specificamente l'"ordito" di un tessuto[2]. Ugualmente, in cinese, *ching* è l'"ordito" di una stoffa, e *wei* è la sua "trama"; il primo di questi due termini designa allo stesso tempo un libro fondamentale, e il secondo designa i suoi commentari. Una simile distinzione fra l'"ordito" e la "trama" nell'insieme delle Scritture tradizionali corrisponde, secondo la terminologia indù, a quella fra la *Shruti*, che è il frutto dell'ispirazione diretta, e la *Smriti*, che è il prodotto della riflessione che si esercita sui dati forniti dalla *Shruti*.

Per meglio comprendere il significato di questo simbolismo bisogna rimarcare per prima cosa che l'ordito, formato da fili tesi sul telaio, rappresenta l'elemento immutabile e principiale, mentre i fili della trama, passando fra quelli dell'ordito con il va e vieni della spola, rappresentano l'elemento variabile e contingente, cioè le applicazioni del principio a queste o quelle condizioni particolari. D'altra parte, se si considerano un filo dell'ordito ed un filo della trama, ci si accorge immediatamente che la loro unione forma il simbolo della croce, di cui essi sono rispettivamente la linea verticale e quella orizzontale; ed ogni punto del tessuto, essendo così il punto d'incontro fra due fili perpendicolari tra loro, è per ciò stesso il centro di una tale croce. Ora, secondo il simbolismo generale della croce, la linea verticale rappresenta ciò che unisce fra loro tutti gli stati di un essere o tutti i gradi dell'esistenza, mentre la linea orizzontale rappresenta lo sviluppo di uno di questi stati o di questi gradi. Se si confronta tutto ciò a quanto abbiamo indicato prima, si può dire che la direzione orizzontale raffigura per esempio lo stato umano, e la direzione verticale ciò che è trascendente

---

[1] È quantomeno curioso constatare che la parola araba *sûrat*, che designa i capitoli del Corano, è composta esattamente dagli stessi elementi del termine sanscrito *sûtra*: questa parola d'altronde ha un significato simile a quello di "riga" o "filo" e la sua origine è sconosciuta.

[2] La radice *tan* di questa parola esprime in primo luogo l'idea di estensione.

rispetto a questo stato; tale carattere trascendente è propriamente quello della *Shruti*, che è essenzialmente "non-umana", mentre la *Smriti* comporta le applicazioni d'ordine umano ed è il risultato dell'esercizio delle facoltà umane.

Possiamo aggiungere qui un'altra osservazione che farà risaltare la concordanza dei vari simbolismi più strettamente legati fra loro di quanto non si possa supporre a prima vista: sotto un aspetto un po' differente rispetto a quello che abbiamo considerato, la linea verticale rappresenta il principio attivo o maschile (*Purusha*), e la linea orizzontale il principio passivo o femminile (*Prakriti*), essendo tutta la manifestazione prodotta dall'influenza "non-agente" del primo sul secondo. Ora, da un altro punto di vista, la *Shruti* è assimilata alla luce diretta, rappresentata dal Sole, e la *Smriti* alla luce riflessa, rappresentata dalla Luna; ma, al tempo stesso, il Sole e la Luna, in pressoché tutte le tradizioni, simboleggiano anche rispettivamente il principio maschile ed il principio femminile della manifestazione universale[3].

Per ritornare al simbolismo della tessitura, esso non è applicato solamente alle Scritture tradizionali; è usato anche per rappresentare il mondo, o più esattamente l'insieme di tutti i mondi, cioè degli stati o dei gradi, in moltitudine indefinita, che costituiscono l'esistenza universale. Così, nelle *Upanishad*, il *Brahma* Supremo è designato come "Colui sul quale i mondi sono tessuti, come l'ordito e la trama", o con altre formule simili[4]. L'ordito e la trama naturalmente hanno, anche qui, rispettivamente gli stessi significati che abbiamo definito; e, tuttavia, esistono molte altre relazioni fra queste due applicazioni al punto che lo stesso Universo, secondo certe tradizioni, è talvolta simboleggiato da un libro: ricorderemo a questo proposito solamente il *Liber Mundi* dei Rosa-Croce, ed anche il simbolo ben conosciuto del "Libro della Vita", che darebbe luogo a delle osservazioni molto interessanti, ma che si scosterebbero un po' troppo dal nostro argomento perché si possa pensare di trattarle ora[5].

Un'altra forma dello stesso simbolismo, che s'incontra anche nella tradizione indù, è l'immagine del ragno che tesse la sua tela, immagine che è ancora più esatta per il fatto che il ragno forma questa tela con la sua

---

[3] Per un più ampio sviluppo dei rapporti fra la *Shruti* e la *Smriti*, rinviamo a quel che ne abbiamo detto ne *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, p. 22-23, e in *Autorité spirituelle et pouvoir temporel*, p. 134-136.

[4] *Mundaka Upanishad*, 2° Mundaka, 2° Khanda, shruti 5; *Brihad-Aranyaka Upanishad*, 3° Adhyâya, 8° Brâhmana, shruti 7 e 8.

[5] C'è in particolare una relazione assai curiosa fra questo simbolo del "Libro della Vita" e quello dell'"Albero della Vita"; forse vi ritorneremo in qualche altra occasione. [Guénon si occuperà dell'Albero della Vita e dell'Albero del Mondo in due articoli per *Études Traditionnelles* del febbraio e aprile 1939; tr. it.: *L'Albero del Mondo* e *L'Albero della Vita e la bevanda dell'immortalità*, in *Simboli della Scienza sacra*, cit. (N.d.C.)].

propria sostanza[6]. A causa della forma circolare della tela, che è d'altronde lo schema in piano dello sferoide cosmogonico, l'ordito è qui rappresentato dai fili disposti a raggiera a partire dal centro, e la trama dai fili disposti in circonferenze concentriche[7]. Per tornare alla rappresentazione ordinaria della tessitura, non c'è che da considerare il centro come indefinitamente lontano, di modo tale che i raggi divengono paralleli, secondo la direzione verticale, mentre le circonferenze concentriche divengono delle rette perpendicolari a questi raggi, cioè orizzontali.

L'ordito, secondo quanto abbiamo detto più sopra, rappresenta i principi che uniscono tra loro tutti i mondi o tutti gli stati, ciascuno dei suoi fili collegando i punti corrispondenti nei differenti stati; la trama, costituisce l'insieme degli avvenimenti che si producono in ciascuno dei mondi, e ciascun filo di questa trama è anche lo sviluppo degli avvenimenti in un mondo determinato. Si potrebbe riprendere qui anche il simbolismo del libro, e dire che tutti gli avvenimenti, considerati nella simultaneità dell'"intemporale", sono così iscritti in questo libro, di cui ciascuno di essi è per così dire un carattere, che d'altra parte s'identifica con un punto del tessuto.

Da un altro punto di vista, si può ancora dire che la manifestazione di un essere in un certo stato di esistenza è, come ogni avvenimento quale che sia, determinato dall'incontro fra un filo dell'ordito con un filo della trama. Ciascun filo dell'ordito è allora un essere considerato nella sua natura essenziale, che, in quanto proiezione diretta del "Sé" principiale, costituisce il legame fra tutti i suoi stati, mantenendo la sua propria unità attraverso la loro indefinita molteplicità. In tal caso, il filo della trama che viene incontrato dall'ordito in un certo punto corrisponde ad uno stato definito d'esistenza, e la loro intersezione determina le relazioni di quest'essere, per quanto riguarda la sua manifestazione in questo stato, con l'ambiente cosmico nel quale esso si situa sotto questo rapporto. La natura individuale di un essere umano, per esempio, è il risultato dell'incontro fra questi due fili; in altri termini, sarà sempre il caso di distinguere due sorte di elementi, che dovranno essere rapportati rispettivamente alla direzione verticale ed alla direzione orizzontale: i primi esprimono quel che appartiene in proprio all'essere considerato, mentre i secondi provengono dalle condizioni dell'ambiente.

Aggiungiamo che i fili di cui è formato il "tessuto del mondo" sono anche designati, secondo un altro simbolismo, equivalente, come i "capelli di *Shiva*". Si potrebbe dire che essi sono in qualche modo le "linee di forza" dell'Universo manifestato, e che le "direzioni dello spazio" sono la loro rappresentazione nell'ordine corporeo. Si vede senza sforzo di quante

---

[6] Commento di Shankarâchârya ai *Brahma-Sûtra*, 2° Adhyâya, 1° Pâda, sûtra 25.

[7] Il ragno, tenendosi al centro, dà l'immagine del Sole circondato dai suoi raggi; esso può così essere preso come una raffigurazione del "Cuore del Mondo".

applicazioni diverse siano suscettibili tutte queste considerazioni; ma abbiamo voluto indicare qui il significato essenziale di questo simbolismo della tessitura che è, crediamo, assai poco conosciuto in Occidente[8].

[8] Si trovano tuttavia delle tracce di un simbolismo dello stesso genere nell'antichità greco-romana, specificamente nel mito delle Parche: ma esso sembra riferirsi solo ai fili della trama, ed il suo carattere "fatale" può in effetti spiegarsi con l'assenza della nozione dell'ordito, vale a dire mediante il fatto che l'essere è considerato unicamente nel suo stato individuale, senza alcun intervento del suo principio personale trascendente.

Le influenze erranti

Trattando dei diversi elementi che producono i fenomeni che gli spiritisti attribuiscono a quelli che essi definiscono "spiriti", abbiamo fatto allusione alle forze sottili che i Taoisti cinesi chiamano "influenze erranti". Daremo a questo riguardo alcune spiegazioni complementari, per eliminare la confusione nella quale incorrono troppo facilmente coloro che – purtroppo numerosi nella nostra epoca – conoscono le scienze moderne dell'Europa più delle scienze antiche dell'Oriente.

Abbiamo fatto notare che le influenze di cui si tratta qui, essendo di natura psichica sono più sottili delle forze del mondo sensibile o corporeo. Non conviene dunque confonderle con queste ultime, anche se taluni dei loro effetti sono simili. Tale rassomiglianza potrebbe farle assimilare soprattutto a quelle dell'elettricità; ciò si spiega semplicemente mediante l'analogia delle leggi che reggono i diversi stati e i diversi mondi, mediante la corrispondenza grazie alla quale si realizzano l'ordine e l'armonia di tutti i gradi dell'Esistenza.

Queste "influenze erranti" comprendono varietà assai distinte le une dalle altre. Certamente, anche nel mondo sensibile troviamo influenze molto varie; ma nel mondo psichico le cose sono ancora più complesse, per il fatto stesso che il dominio psichico è assai meno ristretto del dominio sensibile.

Questa denominazione generale di "influenze erranti" si applica a tutte le energie non individualizzate, vale a dire a tutte quelle che agiscono nell'ambiente cosmico senza entrare nella costituzione di un qualunque essere definito. In alcuni casi, queste forze sono tali per loro stessa natura; in altri casi, esse derivano da elementi psichici disintegrati, provenienti da antichi organismi viventi e particolarmente da esseri umani, come abbiamo detto nel nostro precedente articolo.

In realtà, si tratta in tal caso di un certo ordine di forze naturali che hanno le loro proprie leggi e che non possono sfuggire a tali leggi più di quanto lo possano le altre forze naturali. Se la maggior parte delle volte sembra che gli effetti di queste forze si manifestino in un modo capriccioso ed incoerente, ciò non è dovuto che all'ignoranza delle leggi che li governano. È per esempio sufficiente confrontare gli effetti del fulmine, che non mancano affatto di stranezza, con quelli delle forze di cui parliamo, per comprendere che in realtà non vi è in questo nulla di straordinario. E coloro che conoscono le leggi di queste forze sottili possono intercettarle ed utilizzarle come le altre forze.

È importante distinguere due eventualità riguardo alla direzione di simili forze e alla loro utilizzazione. Si può arrivare a tale risultato, sia con l'aiuto di intermediari facenti parte del mondo sottile, come gli esseri conosciuti con il nome di *djnn*, sia con l'aiuto di esseri umani viventi, che naturalmente possiedano a loro volta gli stati corrispondenti al mondo sottile, il che permette loro di esercitarvi ugualmente un'azione. Gli esseri che così dirigono queste forze mediante la loro volontà – sia che si tratti di uomini o di *djnn* – conferiscono ad esse una sorta di individualità fittizia e temporanea che altro non è che il riflesso della loro propria individualità e come un'ombra di quest'ultima. Ma succede anche frequentemente che queste stesse forze siano attirate inconsciamente da esseri che ne ignorano le leggi ma che sono predisposti ad esse da particolarità naturali, come ad esempio le persone che al giorno d'oggi si è convenuto di chiamare "*medium*".

Costoro prestano alle forze con le quali entrano così in relazione un'apparenza di individualità, ma a scapito dell'integrità dei loro propri stati psichici che subiscono in conseguenza di ciò uno squilibrio che può spingersi fino ad una parziale disintegrazione dell'individualità.

C'è da fare un'osservazione molto importante riguardo a questo genere d'intercettazione inconscia o involontaria, a seguito della quale l'essere è in balia delle forze esterne, invece che dirigerle. Una tale attrazione può essere esercitata su queste forze, non solo da esseri umani o "*medium*" come si è detto, ma anche attraverso altri esseri viventi ed anche oggetti inanimati, o persino mediante luoghi determinati nei quali esse vengono a concentrarsi di modo che producono fenomeni assai singolari. Questi esseri o questi oggetti giocano – se ci è permesso di impiegare un termine improprio, ma giustificato dall'analogia con le leggi delle forze fisiche – un ruolo di "condensatori". Questa condensazione può effettuarsi spontaneamente; ma, d'altronde, è possibile per coloro che conoscono le leggi di queste forze sottili, di fissarle mediante certi procedimenti, prendendo come supporto talune sostanze o taluni oggetti la cui natura è determinata dal risultato che se ne vuole ottenere. Viceversa, è possibile a queste persone anche di dissolvere gli agglomerati di forza sottile, sia che essi siano stati formati volontariamente da essi o da altri, sia che essi si siano costituiti spontaneamente. A tale riguardo, il potere delle punte metalliche è stato da sempre conosciuto, e in questo c'è una rimarchevole analogia coi fenomeni elettrici. Succede anche che, allorquando si colpisce con una punta il punto preciso in cui si trova quel che si potrebbe chiamare il "nodo" della condensazione, ne scaturiscano delle scintille. Se, così come succede spesso, questa condensazione era stata prodotta da uno stregone, costui può essere ferito o ucciso per la reazione a tale colpo, a qualunque distanza egli si trovi. Di tali fenomeni ne sono stati osservati in ogni epoca ed in ogni luogo.

Si possono comprendere le due operazioni qui sopra menzionate di "condensazione" e di "dissoluzione" mediante la loro analogia con alcuni

casi nei quali si mettono in opera forze di un ordine più o meno differente, come in alchimia, perché esse in ultima analisi si rapportano a leggi assai generali, ben conosciute dalla scienza antica, più particolarmente in Oriente, ma, a quanto sembra, totalmente sconosciute dai moderni.

È nell'intervallo compreso fra queste due fasi estreme di "condensazione" e di "dissoluzione", che colui che ha captato le forze sottili può prestar loro quella sorta di coscienza che dona ad esse una individualità apparente capace d'indurre in errore l'osservatore fino a persuaderlo di avere a che fare con degli esseri veri e propri.

La possibilità di "condensare" le forze su supporti di natura assai diversa, e di ottenerne dei risultati di un'apparenza eccezionale e sorprendente, dimostra l'errore dei moderni quando essi sostengono che la presenza di un "medium" umano è indispensabile.

Sottolineiamo che prima dello spiritismo, l'uso di un essere umano come "condensatore" era prerogativa esclusiva degli stregoni d'ordine più basso, a causa dei gravi pericoli che questo presenta per tale essere.

Aggiungeremo a quanto precede che, oltre alla modalità di azione di cui abbiamo parlato, ne esiste un'altra del tutto diversa, basantesi sulla condensazione delle forze sottili, non più su esseri o oggetti esterni all'individuo che compie questo lavoro, bensì su questo stesso individuo, in modo da permettergli di utilizzarle a volontà e di conferirgli così una possibilità permanente di produrre certi fenomeni. L'uso di un metodo simile è diffuso soprattutto in India, ma è necessario dire che coloro che si applicano a produrre fenomeni straordinari mediante questo procedimento, così come mediante qualunque altro di quelli che sono stati enumerati qui sopra, non meritano affatto l'interesse che certuni accordano loro. In realtà, si tratta di individui il cui sviluppo interiore si è fermato ad un certo stadio per una qualunque ragione, al punto che non è più loro possibile superarlo, né, di conseguenza, di applicare la loro attività a cose appartenenti ad un ordine più elevato.

In realtà, la conoscenza completa delle leggi che consentono all'essere umano di dirigere le forze sottili è stata sempre riservata ad un numero assai ristretto di persone, a causa del pericolo che deriverebbe dal loro impiego generalizzato da parte di individui male intenzionati.

In Cina esiste un trattato assai diffuso sulle "influenze erranti"[1]. D'altra parte, questo trattato considera solo un'applicazione assai speciale di tali forze all'origine delle malattie e al loro trattamento; tutto il resto è stato sempre oggetto di un insegnamento esclusivamente orale.

---

[1] Si tratta del breve *Trattato delle Influenze erranti* di Quang-Dzu tradotto da Matgioi (il Conte Albert de Pouvourville) e incluso come appendice nella prima edizione della sua *Voie Rationnelle*, ma ritirato dalla seconda edizione (Chacornac). Esso è stato riproposto in *Études Traditionnelles*, nei numeri di aprile-maggio e del giugno 1956, rispettivamente p. 128-135 e 159-169 (N.d.C.).

D'altronde, coloro che conoscono in modo completo le leggi delle "influenze erranti" di solito si accontentano di tale conoscenza e si disinteressano completamente dell'applicazione o dell'utilizzazione pratica di queste forze sottili. Essi si rifiutano di suscitare anche il minimo fenomeno per stupire gli altri o soddisfare la loro curiosità. E se per avventura, essi si vedono costretti a produrre certi fenomeni – per motivi del tutto diversi da quelli di cui si è parlato qui sopra e in circostanze speciali – essi lo fanno con l'aiuto di metodi del tutto diversi e utilizzando a tali fini forze di un altro ordine, anche se i risultati sembrano esteriormente simili.

In effetti, se esiste analogia tra le forze sensibili quali l'elettricità e le forze psichiche o sottili, esiste egualmente un'altra fra queste ultime e le forze spirituali che, per esempio, possono allo stesso modo agire concentrandosi in certi oggetti o in certi luoghi determinati. È anche possibile, d'altra parte, che delle forze così diverse nella loro natura producano effetti in apparenza simili. Queste rassomiglianze del tutto superficiali sono fonti di errori e di confusioni frequenti, che non possono evitare coloro i quali si limitano alla mera constatazione dei fenomeni. È in questo modo che è possibile a dei volgari stregoni, almeno fino ad un certo punto, d'imitare alcuni fenomeni miracolosi. Nonostante una rassomiglianza puramente apparente per quanto riguarda i risultati, non esiste evidentemente niente di comune fra le cause che, nei due casi, sono totalmente diverse le une dalle altre.

Non rientra nel quadro del nostro soggetto occuparci dell'azione delle forze spirituali. Nondimeno, da quanto precede, possiamo trarre la seguente conclusione: i soli fenomeni non possono costituire un criterio o una prova in appoggio di nessuna cosa, né stabilire in nessun modo la verità di qualunque teoria. D'altronde, gli stessi fenomeni devono sovente venire spiegati in diversi modi a seconda del caso ed è assai raro che, per dati fenomeni, ci sia una sola spiegazione possibile.

Per concludere, diremo che una scienza autentica può essere costituita solo partendo dall'alto, vale a dire dai principi, per applicarli quindi ai fatti che altro non sono che conseguenze più o meno lontane di quelli. Tale attitudine è agli antipodi di quella della scienza occidentale moderna, la quale vuol partire dai fenomeni sensibili per dedurne delle leggi generali, come se il "più" potesse derivare dal "meno", come se l'inferiore potesse contenere il superiore, come se la materia potesse misurare e limitare lo spirito.

Iniziazione e contro-iniziazione

Abbiamo detto, terminando il nostro precedente articolo, che esiste qualche cosa che si può chiamare la “contro-iniziazione”, vale a dire qualcosa che si presenta come un’iniziazione e che può darne l’illusione, ma che va nel senso contrario della vera iniziazione. Pertanto, aggiungiamo, questa designazione richiede qualche riserva; in effetti, se la si prendesse in senso stretto, essa potrebbe far credere ad una sorta di simmetria, o d’equivalenza per così dire (per quanto in senso inverso), che, senza dubbio, è ben nelle pretese di coloro che si ricollegano a ciò di cui si tratta, ma che non esiste e non può in realtà affatto esistere. È su questo punto che conviene insistere in particolar modo, poiché molti, lasciandosi ingannare dalle apparenze, s’immaginano che vi siano nel mondo due organizzazioni opposte disputantesi la supremazia, concezione erronea che corrisponde a quella che, in linguaggio teologico, mette Satana allo stesso livello di Dio, e che, a torto o a ragione, si attribuisce comunemente ai Manichei. Questa concezione, lo rimarchiamo di sfuggita, torna ad affermare una dualità radicalmente irriducibile, o, in altri termini, a negare l’Unità suprema che è al di là di tutte le opposizioni e di tutti gli antagonismi; che una tale negazione sia fatta dagli stessi aderenti alla “contro-iniziazione”, non vi è motivo di meravigliarsene; ma questo dimostra allo stesso tempo che la verità metafisica, anche nei suoi principi più elementari, è loro totalmente estranea, e così la loro pretesa si distrugge da se stessa.

È importante sottolineare, innanzitutto, che nelle sue stesse origini, la “contro-iniziazione” non può presentarsi come qualcosa d’indipendente e d’autonomo: se essa si fosse costituita spontaneamente, non sarebbe altro che un’invenzione umana, e così non si distinguerebbe per nulla dalla “pseudo-iniziazione” pura e semplice. Per esser più di questa, com’essa in effetti è, è necessario che, in un certo modo, essa proceda dalla fonte unica alla quale si ricollega ogni iniziazione, e, più in generale, tutto ciò che manifesta nel nostro mondo un elemento “non umano”; ed essa ne deriva attraverso una degenerazione giungente fino a quel “rovesciamento” che costituisce ciò a cui si può dare propriamente il nome di “satanismo”. Sembra dunque che si tratti, di fatto, di un’iniziazione deviata e snaturata, e che, per ciò stesso, non ha più diritto a venire qualificata come una vera iniziazione, poiché essa non conduce più al fine essenziale di questa, ed anzi ne allontana l’essere invece di avvicinarlo. Non è dunque sufficiente parlare in questo caso di un’iniziazione troncata e ridotta alla sua parte inferiore,

come può anche succedere in certi casi; l'alterazione è molto più profonda; ma vi sono, d'altra parte, come due diversi stadi in uno stesso processo di degenerescenza. Il punto di partenza è sempre una rivolta contro l'autorità legittima, e la pretesa d'un'indipendenza che non potrebbe esistere, così come abbiamo avuto occasione di spiegare altrove[1]; da ciò risulta immediatamente la perdita di ogni contatto effettivo con un centro spirituale autentico, dunque l'impossibilità di attingere gli stati sovra-umani; e, in ciò che sussiste ancora, la deviazione non può in seguito che aggravarsi ulteriormente, passando per diversi gradi, per arrivare, nei casi estremi, fino al "rovesciamento" di cui ci accingiamo a parlare.

Una prima conseguenza di questo è che la "contro-iniziazione", quali che possan essere le sue pretese, non è in verità che un arresto, poiché è incapace di condurre l'essere al di là dello stato umano; e, in questo stesso stato, a causa del "rovesciamento" che la caratterizza, le modalità ch'essa sviluppa sono quelle dell'ordine più inferiore. Nell'esoterismo islamico, è detto che colui che si presenta ad una certa "porta", senza esservi pervenuto attraverso una via normale e legittima, vede questa porta chiudersi davanti a lui ed è costretto a tornare indietro, peraltro non più come un semplice profano, il che è ormai impossibile, ma come *sâher* (stregone o mago); non sapremmo esprimere più nettamente ciò di cui si tratta.

Un'altra conseguenza a ciò connessa è che, essendo rotto il legame con il centro, l'"influenza spirituale" è perduta; e questo sarebbe sufficiente perché non si potesse più realmente parlare d'iniziazione, perché essa, come abbiamo precedentemente spiegato, è essenzialmente costituita dalla trasmissione di tale influenza. Vi è tuttavia ancora qualcosa che si trasmette, senza la quale ci si troverebbe ricondotti al caso della "pseudo-iniziazione", sprovvista d'ogni efficacia; ma non si tratta più che d'un'influenza d'ordine inferiore, "psichica" e non più "spirituale", e che, così abbandonata a se stessa, senza il controllo d'un elemento trascendente, assume in qualche modo inevitabilmente un carattere "diabolico"[2].

È d'altronde facile comprendere che quest'influenza psichica può imitare l'influenza spirituale nelle sue manifestazioni esteriori, al punto che coloro che si arrestano alle apparenze s'ingannano, poiché essa appartiene all'ordine di realtà nel quale si producono queste manifestazioni (e non si dice proverbialmente, in un senso comparabile a questo, che "Satana è la scimmia di Dio"?); ma essa l'imita, si potrebbe dire, così come gli elementi dello stesso ordine evocati dal necromante imitano l'essere cosciente al

---

[1] Vedi *Autorité spirituelle et pouvoir temporel* (tr. it.: *Autorità spirituale e potere temporale*, Rusconi, Milano, 1973 – N.d.C.).

[2] Secondo la dottrina islamica, è attraverso la *nêfs* (l'anima) che *Shaytân* ha presa sull'uomo, mentre il *rûh* (lo spirito), la cui essenza è pura luce, è aldilà dei suoi assalti; d'altronde è per questo che la "contro-iniziazione" non potrebbe in nessun caso accedere al dominio metafisico, che le è interdetto per il suo carattere puramente spirituale.

quale sono appartenuti[3]. Questo fatto, diciamolo di sfuggita, è di quelli che dimostrano come fenomeni in se stessi identici possano interamente differire quanto alle loro cause profonde; ed è questa una delle ragioni per le quali conviene, dal punto di vista iniziatico, non accordare alcuna importanza ai fenomeni in quanto tali, perché, quali che essi siano, niente potranno mai provare in rapporto alla pura spiritualità.

Detto questo, possiamo precisare i limiti nei quali la "contro-iniziazione" è suscettibile d'opporsi alla vera iniziazione: è evidente che questi limiti sono quelli dello stato umano con le sue molteplici modalità; in altri termini, l'opposizione non può esistere che nel dominio dei "piccoli misteri", mentre quello dei "grandi misteri", che si riferisce agli stati sovra-umani, è, per sua stessa natura, aldilà d'una tale opposizione, dunque completamente inaccessibile a tutto ciò che non è la vera iniziazione secondo l'ortodossia tradizionale[4]. Quanto poi ai "piccoli misteri , vi sarà, fra l'iniziazione e la "contro-iniziazione", questa differenza fondamentale: nell'una, essi non saranno che una preparazione ai "grandi misteri"; nell'altra, saranno necessariamente presi per un fine in se stessi, l'accesso ai "grandi misteri" essendo interdetto. Va da sé che vi potranno essere ben altre differenze d'un carattere più speciale; ma non entreremo qui in simili considerazioni, d'importanza assai secondaria dal punto di vista dal quale ci poniamo, e che esigerebbero un esame dettagliato di tutta la varietà di forme che può rivestire la "contro-iniziazione".

Naturalmente, possono costituirsi dei centri ai quali si ricollegheranno le organizzazioni che appartengono alla "contro-iniziazione"; ma si tratterà allora di centri unicamente "psichici", e per nulla di centri spirituali, bench'essi possano, in ragione di ciò che abbiamo indicato più sopra riguardo all'azione delle influenze corrispondenti, prenderne più o meno completamente le apparenze esteriori. Non vi sarà d'altronde motivo di meravigliarsi se questi stessi centri, e non solo alcune delle organizzazioni che son loro subordinate, potranno trovarsi, in molti casi, in lotta gli uni con gli altri, perché il dominio nel quale essi si situano è quello nel quale tutte le opposizioni hanno libero corso, allorché non sono armonizzate e ricondotte all'unità dall'azione diretta d'un principio d'ordine superiore. Da lì risulta sovente, per quanto concerne le manifestazioni di questi centri o di ciò che ne emana, un'impressione di confusione e d'incoerenza che non è affatto illusoria; essi non s'accordano che negativamente, si potrebbe dire, nella lotta contro i veri centri spirituali, nella misura in cui questi si tengono ad un

---

[3] Si veda a questo proposito la nostra opera su *L'Erreur spirite* (tr. it. *Errore dello spiritismo*, Rusconi, Milano, 1974 – N.d.C.).

[4] Ci è stato rimproverato di non aver tenuto conto della distinzione fra "piccoli misteri" e "grandi misteri" allorché abbiamo parlato delle condizioni dell'iniziazione; il fatto è che questa distinzione non interveniva in quel caso, perché consideravamo l'iniziazione in generale, e d'altronde non si tratta che di diversi stadi o gradi d'una sola e medesima iniziazione.

livello che permette ad una tale lotta di svolgersi, vale a dire, secondo quanto abbiamo spiegato, esclusivamente al dominio dei "piccoli misteri". Tutto ciò che si rapporta ai "grandi misteri" è esente da una tale opposizione, e a maggior ragione il centro spirituale supremo, fonte e principio d'ogni iniziazione, non potrebbe essere toccato o leso ad alcun grado da una qualunque lotta (ed è per ciò che è detto essere "inattingibile" o "inaccessibile alla violenza"); questo ci porta a precisare ancora un altro punto che è d'un' importanza del tutto particolare.

I rappresentanti della "contro-iniziazione" hanno l'illusione d'opporsi all'autorità spirituale suprema, alla quale nulla può in realtà opporsi, perché è del tutto evidente che allora non sarebbe affatto suprema: la supremazia non ammette alcuna dualità, ed una tale supposizione è contraddittoria in se stessa; ma la loro illusione viene dal fatto che non possono conoscerne la vera natura. Possiamo spingerci oltre: loro malgrado e a loro insaputa, sono in realtà subordinati a quest'autorità, allo stesso modo che, come dicevamo precedentemente, tutto è, foss'anche incoscientemente ed involontariamente, sottomesso alla Volontà divina, alla quale nulla potrebbe sottrarsi. Essi son dunque utilizzati, anche se loro malgrado, alla realizzazione del piano divino nel mondo umano; essi vi giocano, come tutti gli altri esseri, il ruolo che conviene alla loro propria natura, ma, in luogo d'essere coscienti di questo ruolo come lo sono i veri iniziati, ingannano se stessi, ed in una maniera ch'è per essi peggiore della semplice ignoranza dei profani, perché, invece di lasciarli in qualche modo allo stesso punto, essa ha per risultato di rigettarli più lontano dal centro principiale. Ma, se si considerano le cose, non più in rapporto a questi esseri in se stessi, ma in rapporto all'insieme del mondo, si deve dire che, così come tutti gli altri, essi sono necessari nel posto che occupano, in quanto elementi di tale insieme, e come strumenti "provvidenziali", si direbbe in linguaggio teologico, del divenire del mondo nel suo ciclo di manifestazione; essi son dunque, in ultima analisi, dominati dall'autorità che manifesta la Volontà divina dando a questo mondo la sua Legge, e che li fa loro malgrado servire ai suoi fini, tutti i disordini parziali dovendo necessariamente concorrere all'ordine totale[5].

Mesr, 11 ramadân 1351 E.[6]

---

[5] Per eliminare ogni equivoco su quel che abbiamo detto precedentemente per quanto concerne lo stato delle organizzazioni iniziatiche e pseudo-iniziatiche nell'Occidente attuale, teniamo a precisare che non abbiamo fatto altro che enunciare la constatazione di fatti che non dipendono da noi, senza nessun'altra intenzione o preoccupazione che quella di dire la verità a tale riguardo, ed anche nel modo più disinteressato possibile. Ciascuno è libero di trarne le conseguenze che riterrà; quanto a noi, non siamo affatto incaricati di condurre o di sottrarre aderenti ad una qualsivoglia organizzazione, non invitiamo nessuno a chiedere questa o quella iniziazione, né ad astenersene, ed anzi riteniamo che tutto questo non potrebbe riguardarci in nessun modo.

[6] Il Cairo, 8 gennaio 1933 (N.d.C.).

La “religione” di un filosofo

Non abbiamo affatto l’abitudine di prestare attenzione alle manifestazioni del “pensiero” profano; così senza dubbio non avremmo affatto letto il recente libro di Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*[1], ed ancor meno avremmo pensato di parlarne, se non ci fosse stato segnalato che vi erano trattate diverse cose che, normalmente, non son per nulla di competenza d’un filosofo. Infatti, l’autore vi tratta di “religione”, di “misticismo”, addirittura di “magia”; e dobbiamo dire subito che non vi è una sola di queste cose per la quale ci sia possibile accettare l’idea ch’egli se ne fa; è d’altronde proprio costume dei filosofi quello di disgiungere così le parole dal loro significato per accordare ad esse le loro concezioni particolari.

Anzitutto, per quanto riguarda la religione[2], le origini della tesi che sostiene Bergson non hanno nulla di misterioso e in fondo sono anche molto semplici; è assai sorprendente che coloro i quali hanno parlato del suo libro non sembrino essersene accorti. Si sa che tutte le teorie moderne, a questo riguardo, hanno come caratteristica comune il cercare di ridurre la religione a qualche cosa di puramente umano, il che equivale a negarla, coscientemente o incoscientemente, poiché c’è un rifiuto a tener conto di quel che ne costituisce l’essenza stessa, e che è precisamente l’elemento “non-umano”. Queste teorie possono, nel loro insieme, ricondursi a due tipi: l’uno “psicologico”, che pretende di spiegare la religione attraverso la natura dell’individuo umano, e l’altro “sociologico”, che vuole vedervi un fenomeno d’ordine esclusivamente sociale, il prodotto di una sorta di “coscienza collettiva” che dominerebbe gli individui e s’imporrebbe ad essi. L’originalità di Bergson consiste nell’aver cercato di combinare queste due specie di spiegazioni: invece di considerarle come più o meno escludentisi l’una con l’altra, così come fanno ordinariamente i loro rispettivi sostenitori, egli le accetta tutte e due contemporaneamente, riferendole a cose differenti, ma nondimeno designate entrambe con la stessa parola di “religione”; le “due fonti” che egli considera non sono altro che questo in realtà. Ci sono dunque per lui due tipi di religione, uno “statico” e l’altro “dinamico”,

[1] L’unica traduzione italiana disponibile sembra sia: *Le due fonti della morale e della religione*, La Scuola, Brescia, 1996 (N.d.C.).

[2] Lasciamo da parte quel che si riferisce alla morale, che qui non ci interessa affatto; naturalmente, la spiegazione proposta a questo riguardo è parallela a quella della religione.

ch'egli chiama così, in modo assai bizzarro, "religione chiusa" e "religione aperta"; la prima è di natura sociale, la seconda di natura psicologica; e, naturalmente, è a quest'ultima che vanno le sue preferenze, ed è quella che egli considera come la forma superiore di religione; naturalmente, aggiungiamo noi, perché è ben evidente che, in una "filosofia del divenire" come la sua, non potrebbe essere altrimenti. Una tale filosofia, in effetti, non ammette alcun principio immutabile, il che è la negazione stessa della metafisica; ponendo ogni realtà nel cambiamento, essa considera che, sia nelle dottrine, sia nelle forme esteriori, quel che non cambia affatto non corrisponde a niente di reale, ed anzi impedisce all'uomo di cogliere il reale così come essa lo concepisce. Ma, si dirà, se si nega che ci siano dei "principi immutabili" e delle "verità eterne"[3], si deve logicamente rifiutare ogni valore, non solo alla metafisica, ma anche alla religione; è quel che accade infatti, perché la religione nel vero senso della parola, è quella che Bergson chiama "religione statica", e nella quale egli non vuol vedere altro che una "favola" del tutto immaginaria; e, quanto poi alla sua "religione dinamica", essa non è affatto una religione.

Questa sedicente "religione dinamica" non possiede, a dire il vero, nemmeno uno degli elementi caratteristici che costituiscono la definizione stessa di religione: nessun dogma, perché si tratta di qualcosa d'immutabile e, come dice Bergson, di "fissato"; niente riti, beninteso, per la stessa ragione, ed anche a causa del loro carattere sociale; gli uni e gli altri devono essere lasciati alla "religione statica"; e, per quanto riguarda la morale, Bergson l'ha messa subito da parte, come qualcosa che non rientra affatto nella religione così com'egli la intende. Allora non resta più nulla, o almeno non resta altro che una vaga "religiosità", una sorta d'aspirazione confusa verso un "ideale" qualunque, assai simile a quello dei modernisti e dei protestanti liberali, e che ricorda anche, a guardar bene, l'"esperienza religiosa" di William James. È questa "religiosità" che Bergson prende per una religione superiore, credendo così di "sublimare" la religione, mentre in realtà non fa altro che svuotarla di tutto il suo contenuto, poiché non vi è nulla, in essa, che sia compatibile con le sue concezioni; e d'altronde è senza dubbio questo tutto quel che si può far derivare da una teoria psicologica, perché non abbiamo mai visto che una tale teoria si sia dimostrata capace di andare più lontano del "sentimento religioso", che, ancora una volta, non è affatto la religione.

La "religione dinamica", agli occhi di Bergson, trova la sua espressione più alta nel "misticismo", visto però dal suo lato peggiore, poiché egli non lo esalta se non per ciò che vi si trova di "individuale", vale a dire di vago,

---

[3] Bisogna sottolineare che Bergson sembra anche evitare di usare la parola "verità", e che la sostituisce pressoché sempre con quella di "realtà".

d'inconsistente ed in qualche modo di "anarchico"[4]; ciò che a lui piace dei mistici, diciamocelo chiaramente, è la loro tendenza alla divagazione... Quanto a quel che costituisce la base stessa del misticismo, cioè, che lo si voglia o no, il suo ricollegamento ad una "religione statica", egli lo considera manifestamente come trascurabile; si sente tuttavia che c'è in ciò qualche cosa che lo disturba, perché le sue spiegazioni su questo punto sono piuttosto imbarazzate. Quel che può sembrare curioso da parte di un "non-cristiano", è che, per lui, il "misticismo completo" è quello dei mistici cristiani; in verità, egli dimentica un po' troppo che questi sono cristiani persino prima di essere mistici; o almeno, per giustificarli d'essere cristiani, egli ha indebitamente posto il misticismo all'origine stessa del Cristianesimo; e, per stabilire a tale riguardo una sorta di continuità tra questo e il Giudaismo, egli arriva a trasformare in "mistici" i profeti ebraici; evidentemente, riguardo al carattere della missione dei profeti e alla natura della loro ispirazione, egli non ha la benché minima idea... Ora, se il misticismo cristiano è dunque per lui il prototipo stesso di ogni misticismo, per quanto deformato sia il concetto che se ne fa, la ragione è assai facile da comprendersi: fatto è che non c'è altra sorta di misticismo che quello; e forse persino il misticismo propriamente detto è, in fondo, qualche cosa di specificamente cristiano. Ma anche questo sfugge a Bergson, che si sforza di scoprire, anteriormente al Cristianesimo, degli "abbozzi del misticismo futuro", mentre si tratta di cose totalmente diverse; ci sono, in particolare sull'India, alcune pagine che testimoniano una incomprensione inaudita! Ce ne sono anche per i misteri greci, e qui il raffronto si riduce a un pessimo gioco di parole; del resto, Bergson è costretto a riconoscere lui stesso che "la maggior parte dei misteri non avevano niente di mistico"; ma allora perché ne parla usando questo vocabolo? Quanto a quel che furono tali misteri, egli se n'è fatto un'idea la più "profana" che ci possa essere; ignorando tutto quel che riguarda l'iniziazione, come potrebbe comprendere che vi è stato in essi, così come in India, qualcosa che all'inizio non era per nulla d'ordine religioso, e che in seguito arrivava comunque incomparabilmente più lontano del suo "misticismo", e persino del misticismo autentico? Ma poi, d'altra parte, come potrebbe un filosofo comprendere che dovrebbe astenersi, come tutti i comuni mortali, dal parlare di ciò che non conosce affatto?[5]

---

[4] È stupefacente che Bergson non citi affatto, come uno degli esempi più perfetti della sua "religione dinamica", gli "insegnamenti" di Krishnamurti; sarebbe tuttavia difficile trovare qualche cosa che corrisponda più esattamente a quel ch'egli intende in tal senso.

[5] Alfred Loisy ha voluto rispondere a Bergson e sostenere contro di lui che c'è una sola "fonte" della morale e della religione; in qualità di specialista di "storia delle religioni" egli preferisce le teorie di Frazer a quelle di Durkheim, ed anche l'idea di una "evoluzione" continua a quella di una "evoluzione" attraverso brusche mutazioni; ai nostri occhi tutto ciò si equivale esattamente; ma è nondimeno un punto sul quale gli dobbiamo dar ragione, e questo si deve sicuramente alla sua educazione ecclesiastica: grazie ad essa, egli conosce i

Se ritorniamo alla "religione statica", vediamo che Bergson accetta con piena fiducia, sulle sue pretese origini, tutte le chiacchiere della "scuola sociologica", ivi comprese quelle più soggette a cautela: "magia", "totemismo", "tabù", "mana", "culto degli animali", "culto degli spiriti", "mentalità primitiva", non manca proprio nulla del solito *bric-à-brac*, se è permesso esprimersi così... Ciò che forse gli appartiene in proprio, è il ruolo ch'egli attribuisce in tutto questo a una sedicente "funzione favoleggiante", che a noi sembra in verità molto più "favolosa" di quella ch'essa serve a spiegare; ma è necessario immaginare una teoria qualsiasi che permetta di negare in blocco ogni fondamento reale a tutto quanto si è convenuto trattare come "superstizioni"; un filosofo "civilizzato", e, che in più è "del XX secolo", ritiene evidentemente che qualunque altra attitudine sarebbe indegna di lui!

Ci soffermeremo solamente su di un punto, quello che concerne la "magia": si tratta di una grande risorsa per certi teorici che senza dubbio non sanno affatto molto bene che cosa essa sia, ma che vogliono farne derivare ad un tempo sia la religione che la scienza. Questa non è precisamente la posizione di Bergson: cercando per la magia un'"origine psicologica", egli ne fa "l'esteriorizzazione di un desiderio di cui il cuore è pieno", ed egli pretende che "se si ricostituisce, attraverso uno sforzo d'introspezione, la reazione naturale dell'uomo alla propria percezione delle cose, si trova che magia e religione sono collegate, e che non c'è nulla in comune fra la magia e la scienza". È vero che egli poi ha qualche incertezza: se ci si pone da un certo punto di vista, "la magia fa evidentemente parte della religione"; ma, da un altro punto di vista, "la religione si oppone alla magia"; quel che è più netto, è l'affermazione che "la magia è l'inverso della scienza", e che, "ben lungi dal preparare l'avvento della scienza, come si è preteso, essa è stata il grande ostacolo contro il quale il sapere metodico ha dovuto combattere". Tutto questo è esattamente il contrario della verità: come abbiamo spiegato molto spesso, la magia non ha assolutamente niente a che vedere con la religione, ed essa non è affatto l'origine di tutte le scienze, ma semplicemente una particolare scienza fra le altre, e, più precisamente, una scienza sperimentale; ma senza alcun dubbio Bergson è ben convinto che non possono esistere altre scienze se non quelle che sono enumerate dalle "classificazioni" moderne... Parlando di "operazioni magiche" con la certezza di chi non ne ha mai viste, egli scrive questa frase stupefacente: "Se

---

mistici meglio di Bergson, e fa notare che non hanno mai avuto il minimo sospetto di qualcosa che rassomigli allo "slancio vitale"; evidentemente, Bergson ha voluto farne dei "bergsoniani" ante litteram, il che non è affatto conforme alla pura e semplice verità storica; e Loisy si stupisce anche e a giusto titolo di veder Giovanna d'Arco collocata fra i mistici… – Segnaliamo, perché è giusto annotarlo, che il suo libro si apre con una confessione molto divertente: "L'autore del presente opuscolo – dichiara lui stesso – non si riconosce affatto particolarmente incline alle questioni d'ordine puramente speculativo". Ecco almeno una franchezza assai lodevole; e, poiché è lui stesso a dirlo, ed in modo del tutto spontaneo, gli crediamo volentieri sulla parola!

l'intelligenza primitiva avesse cominciato con il concepire dei principi, essa si sarebbe ben presto arresa di fronte all'esperienza, che ne avrebbe dimostrato la falsità". Ammiriamo il coraggio con il quale questo filosofo, chiuso nel suo studio, nega a priori tutto quello che non rientra nel quadro delle sue teorie! Come può egli credere che degli uomini siano stati così sciocchi da aver ripetuto indefinitamente, anche se senza "principi , "operazioni" che non sarebbero mai riuscite? E che direbbe se scoprisse che, al contrario, "l'esperienza dimostra la falsità" delle sue stesse affermazioni? Evidentemente, egli non concepisce nemmeno che una cosa simile sia possibile; tale è la forza delle idee preconcette, in lui e nei suoi pari, ch'essi non dubitano nemmeno per un solo istante che il mondo sia strettamente limitato alla misura delle loro concezioni.

Ora, ecco succedere qualcosa di particolarmente notevole: è la magia a vendicarsi crudelmente delle negazioni di Bergson; ricomparendo ai nostri giorni, nella sua forma più bassa e più rudimentale, sotto il travestimento della "scienza psichica", essa riesce a farsi ammettere da lui, senza che egli la riconosca, non solo come reale ma come se dovesse giocare un ruolo capitale per l'avvenire della sua "religione dinamica"! Non esageriamo affatto: egli parla di "sopravvivenza" così come un volgare spiritista, e crede in un "approfondimento sperimentale" che consenta di "provare la possibilità e financo la probabilità di una sopravvivenza dell'anima", senza tuttavia che si possa dire se essa esiste "per un giorno o per sempre"... Ma questa spiacevole restrizione non gli impedisce di proclamare in tono ditirambico: "Non sarà necessario convertire in realtà vivente ed agente una credenza nell'aldilà che sembra ritrovarsi tra la maggior parte degli uomini, ma che resta il più sovente verbale, astratta, inefficace... In verità, se noi fossimo sicuri, assolutamente sicuri di sopravvivere, non potremmo più pensare a nient'altro". La magia antica era più "scientifica" e non aveva affatto simile pretese; bisognava attendere, perché qualcuno dei suoi fenomeni fra i più elementari potesse dar luogo a simili interpretazioni, l'invenzione dello spiritismo, che solo la deviazione dello spirito moderno poteva far nascere; ed è in effetti proprio la teoria spiritista, pura e semplice, che Bergson, come William James prima di lui, accetta così con una "gioia" che fa "impallidire ogni piacere"... e che ci precisa che il grado di discernimento di cui è capace in fatto di "superstizione", non è mai stato migliore! Ed è così che termina il suo libro; non si potrebbe, sicuramente, addurre una più bella prova del nulla che sottende tutta questa filosofia!

Mesr, 22 shaabân 1352 E.[6]

[6] Il Cairo, 10 dicembre 1933 (N.d.C.).

Il Sufismo

Con il titolo di *Islamic Sufism*, Sirdar Ikbal Ali Shah ha pubblicato recentemente un volume[1] che non è affatto, come si potrebbe credere, un trattato più o meno completo e metodico sull'argomento, ma piuttosto una raccolta di studi alcuni dei quali si riferiscono ad argomenti d'ordine generale, mentre altri trattano dei punti molto più particolari, specialmente per quanto concerne le *turuq* attualmente più diffuse in India, come la *Naqshabendiyah* e la *Chishtiyah*. Benché questi ultimi studi non siano affatto ciò che vi è di meno interessante in quest'opera, non è nostra intenzione insistervi qui, e pensiamo preferibile piuttosto esaminare ciò che si riferisce più direttamente ai principi, il che sarà per noi un'occasione di ricordare e di precisare indicazioni che abbiamo già dato in diverse altre circostanze[2].

D'altronde lo stesso titolo richiede un'osservazione: perché *Islamic Sufism*, non è forse una sorta di pleonasmo? Sicuramente, in arabo, si deve dire *Taçawwuf Islâmi*, perché il termine *Taçawwuf* designa generalmente ogni dottrina d'ordine esoterico od iniziatico, a qualunque forma tradizionale essa si riconnetta; ma la parola "Sufismo", nelle lingue occidentali, non è veramente una traduzione di *Taçawwuf* essa è semplicemente una sorta di termine convenzionale coniato per designare specificatamente l'esoterismo islamico. È vero che l'autore spiega la sua intenzione: egli ha voluto, aggiungendo l'aggettivo "islamico", evitare ogni confusione con altre cose che sono talvolta pure qualificate col termine "Sufismo" per ignoranza; ma si deve tener conto a questo punto dell'abuso che è fatto delle parole, particolarmente in un epoca disordinata come questa in cui noi viviamo? È certo necessario mettere in guardia contro le teorie e contro le organizzazioni che si rivestono abusivamente di titoli che non appartengono loro affatto; ma, presa questa precauzione, niente impedisce di usare le parole salvaguardando il loro senso normale e legittimo; e

---

[1] Rider and Co., Londra.

[2] Faremo subito, per non doverci tornare sopra, una critica di dettaglio, ma che ha d'altra parte la sua importanza: la trascrizione delle parole arabe, in questo libro, è molto difettosa, e soprattutto, nelle citazioni, esse sono pressoché sempre separate in un modo errato che le rende ben difficilmente comprensibili; è da augurarsi che questo difetto sia accuratamente corretto in un'ulteriore edizione.

d'altronde, se fosse altrimenti, ci sarebbe senza dubbio ben poco di cui ci si potrebbe ancora servire.

D'altra parte, quando l'autore dichiara che "non vi è altra forma di Sufismo che quella islamica", ci sembra che si tratti d'un equivoco: s'egli intende parlare propriamente del "Sufismo", la cosa va da sé; ma, s'egli vuol dire *Taçawwuf* nel senso arabo della parola, è necessario comprendervi le forme iniziatiche che esistono in tutte le dottrine tradizionali, e non solamente nella dottrina islamica. Pertanto, quest'affermazione, anche con una tale generalità, è vera in un senso: ogni forma iniziatica regolare, in effetti, implica essenzialmente, in primo luogo, la coscienza dell'Unità principiale, e, in secondo luogo, il riconoscimento dell'identità profonda di tutte le tradizioni, derivate da una fonte unica, e, di conseguenza, dell'ispirazione di tutti i Libri sacri; ora questo è, in fondo, lo stretto equivalente dei due articoli della *shahâdah*. Si può dunque dire che ogni *mutaçawwuf*, a qualunque forma egli si ricolleghi, è realmente *moslem* almeno in maniera implicita; è sufficiente per questo intendere la parola *Islâm* in tutta l'universalità ch'essa comporta; e nessuno può dire che questa sia un'estensione illegittima del suo significato, perché allora diverrebbe incomprensibile che lo stesso *Qorân* applichi questa parola alle forme tradizionali anteriori a quella che si chiama più specialmente islamica: insomma, è, nel suo senso primo, uno dei nomi della Tradizione ortodossa in tutte le sue forme, tutte queste procedendo ugualmente dall'ispirazione profetica, e le differenze non essendo dovute che al necessario adattamento alle circostanze di tempo e di luogo. Tale adattamento, d'altronde, non riguarda in realtà che il lato esteriore, quel che noi possiamo chiamare la *shariyah* (o quel che ne costituisce l'equivalente); ma il lato interiore, ovvero la *haqîqah*, è indipendente dalle contingenze storiche e non può essere sottomesso a simili cambiamenti; è così per questo che, al di sotto della molteplicità delle forme, sussiste effettivamente l'unità essenziale. Purtroppo, nell'opera di cui si tratta, non troviamo da nessuna parte una nozione sufficientemente netta dei rapporti fra la *.shariyah* e la *haqîqah* o, se si vuole, fra l'exoterismo e l'esoterismo; e, quando leggiamo, in certi capitoli, dei punti della dottrina e della pratica appartenenti all'Islamismo più exoterico presentati come se essi appartenessero propriamente al "Sufismo", non ci possiamo impedire di temere che ci sia, nel pensiero dell'autore, qualche confusione fra due domini che devono sempre restare perfettamente distinti, così come abbiamo sovente spiegato. L'exoterismo di una certa forma tradizionale è veramente, per gli aderenti di questa, il supporto indispensabile dell'esoterismo, e la negazione di un tale legame fra l'uno e l'altro non è che la prerogativa di qualche scuola più o meno eterodossa; ma l'esistenza di questo rapporto non impedisce affatto che i due domini siano radicalmente differenti: religione e legislazione da una parte, iniziazione dall'altra, non procedono affatto mediante gli stessi mezzi e non mirano per nulla ad uno stesso fine.

Quanto all'origine del "Sufismo", nel senso abituale di questa parola, siamo interamente d'accordo con l'autore nel pensare che essa è propriamente islamica e che procede direttamente dall'insegnamento stesso del Profeta, a cui risale in definitiva ogni autentica *silsilah*. Significa che chiunque aderisca realmente alla tradizione non potrebbe accettare i punti di vista degli storici profani che pretendono riportare tale origine ad un'influenza estranea, sia neoplatonica, sia persiana e indiana; è questo ancora un punto che abbiamo sufficientemente trattato a diverse riprese per non doverci ora insistere oltre[3]. Anche se alcune *turuq* hanno realmente "preso in prestito", ma sarebbe meglio dire "adattato", alcuni dettagli dei loro metodi particolari (per quanto certe similitudini possano spiegarsi altrettanto bene con il possesso delle stesse conoscenze, in particolare per quanto riguarda la "scienza del ritmo" nelle sue diverse branche), questo non ha che un' importanza del tutto secondaria; il Sufismo stesso è innanzitutto arabo, e la sua forma d'espressione, in tutto ciò che essa ha di veramente essenziale, è strettamente legata alla costituzione della lingua araba, così come quella della *Kabbalah* ebraica lo è alla costituzione della lingua ebraica; esso è arabo come lo stesso *Qorân*, nel quale esso ha i suoi principi diretti, così come la *Kabbalah* ha i suoi nella *Thorah*; ma, per trovarli è ancora necessario che il *Qorân* sia compreso e interpretato secondo gli *haqâïq*, e non semplicemente mediante i procedimenti linguistici, logici e teologici degli *ulamâ ez-zâher* (letteralmente "sapienti all'esteriore", o dottori della *shariyah*, la cui competenza non si estende che al dominio exoterico).

D'altronde poco importa, a questo riguardo, che la stessa parola *Sufi* e le sue derivate (*taçawwuf*, *mutaçawwuf*) siano esistite nella lingua fin dagli inizi, o che esse siano comparse in un'epoca più o meno tardiva, argomento che è ancora un grande soggetto di discussione fra gli storici; la cosa può ben essere esistita prima della parola, sia con un'altra designazione, sia anche senza che si sia provato allora il bisogno di dargliene una[4]. Per quanto riguarda la provenienza del termine, la questione è forse insolubile, almeno dal punto di vista in cui ci si pone più abitualmente: diremo volentieri che ci sono troppe etimologie ipotetiche, e le une non più plausibili che le altre, perché se ne abbia veramente una; l'autore ne elenca un certo numero, e ce ne sono ancora altre più o meno conosciute. Per quanto ci riguarda, vi riconosciamo piuttosto una denominazione puramente simbolica, una sorta di "cifra", se si vuole, che, come tale, non ha bisogno di avere un'origine linguistica propriamente detta; d'altra parte si possono trovare in altre

---

[3] L'autore fa notare giustamente, a questo proposito, che qualcuno dei Sufi più eminenti, come Moyiddin ibn Arabi, Omar ibn El-Fârid, e senza dubbio anche Dhûn-Nûn El-Miçri, non avrebbero mai avuto il benché minimo contatto con la Persia né con l'India.

[4] In ogni caso, qualunque cosa certuni abbiano detto, non potrebbe esserci equivalenza tra *zuhd* o "ascetismo" e *taçawwuf*, il primo non potendo mai essere niente di più che un semplice mezzo, il quale peraltro non è sempre utilizzato per dei fini d'ordine iniziatico.

tradizioni, degli esempi comparabili (nella misura, beninteso, in cui lo permette la costituzione delle lingue di cui esse si servono), e, senza cercare molto lontano, il termine di "Rosa-Croce" ne è un esempio assai caratteristico; è quel che talune iniziazioni definiscono "parole coperte". Quanto poi alle sedicenti etimologie, queste non sono in realtà che similitudini linguistiche che corrispondono del resto a relazioni fra certe idee che vengono così a raggrupparsi più o meno accessoriamente attorno alla parola di cui si tratta; coloro che hanno conoscenza di quanto abbiamo detto altrove riguardo all'esistenza assai generale di un certo simbolismo fonetico non potranno meravigliarsene. Ma qui, dato il carattere della lingua araba (carattere ch'essa ha d'altronde in comune con la lingua ebraica), il senso primo e fondamentale dev'essere basato sui numeri; e, infatti, c'è di particolarmente rimarchevole, che la parola *Sufi* ha lo stesso numero di *El-Hekmah el-ilahiyah*, vale a dire "la Saggezza divina"[5]. Il vero *Sufi* è dunque colui che possiede questa Saggezza, o, in altri termini, egli è *el-ârif bi'Llah*, vale a dire "colui che conosce tramite Dio", perché Egli non può essere conosciuto che da Lui stesso; e chiunque non ha attinto questo grado supremo non può esser detto realmente *Sufi*, ma solamente *mutaçawwuf*[6].

Queste ultime considerazioni danno la miglior definizione possibile di *et-taçawwuf*, per quanto ci sia qui permesso di parlare di definizione (perché non se ne può avere propriamente che per quel che è limitato per sua stessa natura, il che non è qui il caso); per completarla, bisognerebbe ripetere tutto quel che abbiamo detto precedentemente sull'iniziazione e le sue condizioni, e non possiamo far meglio che rinviarvi i nostri lettori. Le formule che si trovano nei trattati più conosciuti ed alcuni dei quali sono citati nell'opera alla quale ci riferiamo, non possono essere veramente considerate come delle definizioni, anche con la riserva che abbiamo espresso, perché esse non attingono direttamente l'essenziale; esse sono solo delle "approssimazioni", se così si può dire, destinate innanzitutto a fornire un punto di partenza alla riflessione ed alla meditazione, sia indicando i mezzi e non lasciando intravedere il fine che in un modo più o meno velato, sia descrivendo i segni esteriori degli stati interiori raggiunti ad un tale o tal altro grado della realizzazione iniziatica. S'incontrano inoltre un gran numero di elenchi o di classificazioni di tali gradi e di tali stati, ma tutti devono esser presi come aventi in definitiva un valore solo relativo, perché, infatti, se ne possono avere una moltitudine indefinita; se ne considerano necessariamente solo gli stadi principali, in qualche modo "tipici", e che d'altronde possono differire a seconda dei punti di vista dai quali ci si pone.

---

[5] Il numero totale dato dall'addizione dei valori numerici delle lettere è, sia per l'una che per l'altra, 186.

[6] L'estensione abusiva data correntemente al termine *Sufi* è del tutto comparabile a quella del termine *Yogi*, che, a sua volta, designa propriamente soltanto colui che è pervenuto all'"Unione", ma che è d'uso applicare ugualmente anche a coloro che sono ancora solo ad un qualunque stadio preliminare.

In sovrappiù, non bisogna dimenticare che c'è, soprattutto nelle fasi iniziali, una diversità che risulta da quella stessa delle nature individuali, sicché non si possono avere due casi che siano rigorosamente simili[7]; ed è per questo che è detto che "le vie verso Dio sono altrettanto numerose quanto le anime degli uomini" (*el-turuqu ila Llahi ka-nufûsi beni Adam*)[8]. Queste differenze scompaiono solamente assieme all'"individualità" (*el-inniyah*, da *ana*, "io"), cioè quando sono raggiunti gli stati superiori, e quando gli attributi (*çifât*) di *el-abd* o della creatura (i quali non sono propriamente che delle limitazioni) scompaiono (*el-fanâ* o l'"estinzione") per non lasciar sussistere che quelli di *Allâh* (*el-baqâ* ovvero la "permanenza"), l'essere essendo identificato a questi nella sua "personalità" o nella sua "essenza" (*edh-dhât*). Per sviluppare ciò più completamente, converrebbe insistere molto particolarmente sulla distinzione fondamentale tra l'"anima" (*en-nêfs*) e lo "spirito" (*er-rûh*), che, cosa strana, l'autore del libro in questione sembra ignorare pressoché interamente, il che apporta molta vaghezza a certe sue esposizioni; senza questa distinzione, è impossibile comprendere realmente la costituzione dell'essere umano, e, di conseguenza, i diversi ordini di possibilità ch'egli porta in sé.

Sotto quest'ultimo rapporto, dobbiamo anche notare che l'autore sembra illudersi su quanto può raggiungere la "psicologia"; è vero che egli la considera altrimenti rispetto a quanto fanno gli psicologi occidentali attuali, e come suscettibile di estendersi molto più lungi di quanto essi non potrebbero supporlo, nel che ha pienamente ragione; ma, malgrado questo, la psicologia, secondo l'etimologia del suo nome, non sarà mai altro che *ilm en-nêfs*, e, per definizione stessa, tutto ciò che appartiene al dominio di *er-rûh* le sfuggirà sempre. Questa illusione, in fondo, deriva da una tendenza troppo diffusa e di cui ritroviamo purtroppo in questo libro altri segni ancora: la tendenza, contro la quale ci siamo levati molto sovente, di voler stabilire una sorta di collegamento o di concordanza fra le dottrine tradizionali e le concezioni moderne. Non vediamo proprio a cosa serva citare dei filosofi che, anche quando usano qualche espressione apparentemente simile, in realtà non parlano affatto delle stesse cose; la testimonianza dei "profani" non può valere nel dominio iniziatico e la vera "Conoscenza" non ha nulla da guadagnare da queste assimilazioni erronee o superficiali[9]. Ciò non toglie che, tenendo conto di alcune osservazioni che

[7] Nello stesso Islâm exoterico, l'impossibilità dell'esistenza di due esseri o di due cose simili da tutti i punti di vista è frequentemente addotta come una prova della onnipotenza divina; questa, effettivamente, è l'espressione in termini teologici dell'infinità della Possibilità universale.

[8] Queste vie particolari si totalizzano nell'universalità "adamica", allo stesso modo in cui le anime umane erano, virtualmente, tutte presenti in Adamo dall'origine di questo mondo.

[9] Quel che è assai curioso è il fatto che l'autore sembra mettere la "psicologia" al di sopra della "metafisica"; egli non sembra per nulla dubitare che tutto quel che i filosofi designano

abbiamo formulato, si trarrà certamente interesse e profitto nel leggere questo libro, e soprattutto i capitoli dedicati alle questioni più speciali delle quali non possiamo cercare di dare neanche il minimo accenno. D'altronde, dev'essere beninteso che non si deve chiedere ai libri, quali che essi siano, più di quanto essi non possono dare; anche quelli dei più grandi Maestri non faranno mai, di per se stessi, che chi non è ancora *mutaçawwuf* lo divenga; essi non potranno supplire né alle "qualifiche" naturali né al ricollegamento ad una *silsilah* regolare; e, se possono sicuramente provocare uno sviluppo di certe possibilità in colui che vi è preparato, questo non è per così dire che a titolo d'"occasione", perché la vera causa è sempre altrove, nel "mondo dello spirito"; e non si deve dimenticare che, in definitiva, tutto dipende interamente dal Principio, dinnanzi al quale tutte le cose son come se non esistessero:

Lâ ilaha ill' Allâhu wahdahu, lâ sharîka lahu, lahu el-mulku wa lahu el-hamdu, wa huwa ala kulli shayin qadîr![10]

---

con quest'ultimo nome non ha niente in comune con la vera metafisica, nel senso etimologico della parola, e che questa non è altra cosa che lo stesso *et-taçawwuf*.

[10] "Non vi è divinità se non Allâh, unicamente Lui. Egli non ha associati; a Lui (appartiene) il Regno; a Lui la Lode. Egli è su ogni cosa Potente" (N.d.C.).

Vi sono ancora delle possibilità iniziatiche nelle forme tradizionali occidentali?

Si può dire che ogni forma tradizionale particolare è un adattamento della Tradizione primordiale, da cui tutte sono derivate più o meno direttamente, in certe circostanze speciali di tempo e di luogo; così che quel che cambia dall'una all'altra non è affatto l'essenza stessa della dottrina, che è al di sopra di queste contingenze, ma solo gli aspetti esteriori di cui essa si riveste ed attraverso i quali si esprime. Risulta da questo, da una parte, che tutte queste forme sono necessariamente equivalenti come fondamento, e, dall'altra parte, che vi è generalmente vantaggio, per gli esseri umani, a ricollegarsi, per quanto possibile, a quella che è propria all'ambiente nel quale essi vivono, perché è quella che normalmente deve meglio convenire alla loro natura individuale. È questo che faceva rimarcare con giusta ragione il nostro collaboratore J.-H. Probst-Biraben alla fine del suo articolo sul *Dhikr*; ma l'applicazione che trae da queste verità incontestabili ci sembra richiedere qualche precisazione supplementare, al fine d'evitare qualsiasi confusione fra domini differenti che, per quanto ugualmente appartenenti all'ordine tradizionale, sono nondimeno profondamente distinti.

È facile comprendere che qui si tratta della distinzione fondamentale, sulla quale abbiamo già soventemente insistito altrove, fra i due domini che, se si vuole, si possono designare rispettivamente come "exoterico" ed "esoterico", dando a questi termini la loro più larga accezione. Possiamo anche identificare l'uno col dominio religioso e l'altro col dominio iniziatico; per il secondo, quest'assimilazione è rigorosamente esatta in tutti i casi; e, quanto al primo, se esso non prende l'aspetto propriamente religioso che in determinate forme tradizionali, esse sono le sole delle quali dobbiamo occuparci presentemente, di modo che questa restrizione non potrà rappresentare alcun inconveniente per quel che ci proponiamo.

Detto questo, ecco il problema che è il caso di considerare: allorché una forma tradizionale è completa, sotto il duplice rapporto exoterico ed esoterico, è evidentemente possibile a tutti di aderirvi parallelamente, sia che essi intendano limitarsi al solo punto di vista religioso, sia ch'essi vogliano seguire inoltre la via iniziatica, poiché così i due domini saranno loro entrambi aperti. D'altronde dev'essere allora bene inteso che, in un simile caso, l'ordine iniziatico prende sempre il suo appoggio e il suo

supporto nell'ordine religioso, al quale esso si sovrappone senza opporvisi in nessun modo; e, di conseguenza, non è mai possibile lasciare da parte le regole pertinenti all'ordine religioso, e questo più specialmente per quanto riguarda i riti, perché sono questi ad avere la più grande importanza da questo punto di vista, e che possono stabilire effettivamente il legame fra i due ordini. Dunque, quando è così non c è alcuna difficoltà a che ciascuno segua la tradizione che è quella del suo ambiente; non c'è che una riserva da fare per quanto riguarda le eccezioni, sempre possibili, alle quali faceva allusione il nostro collaboratore, vale a dire nel caso di un essere che si trovi accidentalmente in un ambiente rispetto al quale egli è veramente estraneo per sua natura, e che, in seguito, potrà trovare altrove una forma più adatta ad essa. Aggiungeremo che tali eccezioni devono, in un'epoca come la nostra, in cui la confusione è estrema in tutte le cose, incontrarsi più frequentemente che in altre epoche nelle quali le condizioni erano più normali; ma non diremo di ciò niente di più, perché un caso simile, in definitiva, può sempre essere risolto da un ritorno di quest'essere al suo vero ambiente, vale a dire a quello cui corrispondono di fatto le sue affinità naturali.

Ora, se torniamo al caso più abituale, una difficoltà si presenta allorché si ha a che fare, in un dato ambiente, con una forma tradizionale nella quale non esiste più effettivamente che il solo aspetto religioso. Va da sé che si tratta allora di una sorta di parziale degenerescenza, perché questa forma ha ben dovuto, così come le altre, essere completa alla sua origine; ma, in seguito a circostanze che non importa qui precisare, è avvenuto che, a partire da un certo momento, la sua componente iniziatica è scomparsa, e talvolta persino a tal punto che non ne resta più alcun ricordo consapevole fra i suoi aderenti, nonostante le tracce che se ne possono ritrovare negli scritti o nei monumenti antichi. Ci si trova allora, per quanto riguarda il punto di vista iniziatico, in un caso esattamente simile a quello di una tradizione estinta: anche supponendo che si possa arrivare ad una ricostituzione completa, questa non avrebbe che un interesse in qualche modo "archeologico", perché la trasmissione regolare farebbe sempre difetto, e questa trasmissione è, come abbiamo esposto in altre occasioni, la condizione assolutamente indispensabile di ogni iniziazione. Naturalmente, coloro che limitano le loro vedute al dominio religioso, e che saranno sempre la maggior parte, non hanno per nulla di che preoccuparsi di tale difficoltà, che per essi non esiste, ma coloro che si propongono un fine d'ordine iniziatico non potranno, a questo riguardo, raggiungere alcun risultato dal loro ricollegamento alla forma tradizionale in questione.

Il problema così posto è purtroppo ben lungi dall'avere un interesse puramente teorico, perché, infatti, è il caso di considerarlo precisamente per quel che concerne le forme tradizionali che esistono nel mondo occidentale: allo stato presente delle cose, vi si trovano ancora organizzazioni che assicurino una trasmissione iniziatica, o, al contrario, non è tutto ormai

irrimediabilmente limitato al solo dominio religioso? Diciamo subito che bisognerebbe guardarsi bene dal lasciarsi illudere dalla presenza di cose come il "misticismo", a proposito del quale si verificano troppo sovente, e attualmente più che mai, le più strane confusioni. Non possiamo pensare di ripetere qui tutto quel che abbiamo già avuto occasione di dire altrove riguardo a questo argomento; ricorderemo solamente che il misticismo non ha assolutamente niente di iniziatico, che esso appartiene del tutto interamente all'ordine religioso, del quale esso non oltrepassa in alcun modo i limiti speciali, e che molte delle sue caratteristiche sono persino esattamente opposte a quelle dell'iniziazione. L'errore sarebbe più scusabile, almeno fra coloro che non hanno affatto una nozione netta della distinzione fra i due domini, se essi considerassero, nella religione, quel che presenta non tanto un carattere mistico, bensì "ascetico", perché, in esso almeno, c'è un metodo di realizzazione attiva come nell'iniziazione, mentre il misticismo implica sempre la passività e, di conseguenza, l'assenza di metodo, così come d'altronde anche quella di una qualunque trasmissione. Si potrebbe persino parlare allo stesso tempo di una "ascesi" religiosa e di una "ascesi' iniziatica, se tale accostamento non dovesse suggerire niente di più che quest'idea di un metodo che in effetti costituisce una similitudine reale; ma, beninteso, l'intenzione ed il fine non sono affatto gli stessi nei due casi.

Se ora ci poniamo il problema in modo preciso per quanto riguarda le forme tradizionali dell'Occidente, saremo condotti a considerare il caso che menzionava il nostro collaboratore nelle ultime righe del suo articolo, vale a dire quello del Giudaismo e quello del Cristianesimo; ma è qui che saremo obbligati a formulare alcune riserve riguardo al risultato che si può ottenere da certe pratiche. Per il Giudaismo, le cose, in ogni caso, si presentano più semplicemente che per il Cristianesimo: esso in effetti possiede una dottrina esoterica ed iniziatica, che è la *Kabbalah*, e questa si trasmette sempre in modo regolare, per quanto senza dubbio più raramente e più difficilmente che un tempo, il che, d'altronde, non rappresenta certo un esempio unico di questo genere, e che molto si giustifica a causa delle caratteristiche particolari della nostra epoca. Solo, per quanto riguarda lo "Hassidismo", anche se sembra che influenze kabbalistiche si siano veramente esercitate alle sue origini, non è men vero che esso costituisca propriamente un raggruppamento religioso, ed anche con tendenze mistiche; del resto è probabilmente il solo esempio di misticismo che si possa trovare nel Giudaismo; e, a parte questa eccezione, il misticismo è soprattutto qualche cosa di specificamente cristiano.

Quanto poi al Cristianesimo, un esoterismo come quello che esisteva certamente nel medioevo, con le organizzazioni necessarie alla sua trasmissione, è ancora vivo ai nostri giorni? Per la Chiesa ortodossa, non possiamo pronunciarci in modo certo, in mancanza del possesso di indicazioni sufficientemente chiare, e saremo anzi felici se questo problema

potrà provocare qualche chiarimento a tale riguardo; ma, anche se sussiste veramente una qualunque iniziazione, in ogni caso questa non può essere che esclusivamente all'interno dei monasteri[1], di modo che, al di fuori di questi, non c'è alcuna possibilità di accedervi. D'altra parte, per quanto riguarda il Cattolicesimo, tutto sembra indicare che non vi si trova più nulla di quest'ordine; e d'altronde, poiché i suoi rappresentanti più autorizzati lo negano espressamente, dobbiamo creder loro, almeno fintanto che non avremo delle prove del contrario, ed è inutile parlare del Protestantesimo, perché esso non è che una deviazione prodotta dallo spirito antitradizionale dei tempi moderni, il che esclude che esso abbia mai potuto racchiudere il minimo esoterismo e servire di base ad una qualsiasi iniziazione.

Come che sia, anche riservando la possibilità della sopravvivenza di qualche organizzazione iniziatica assai nascosta, quel che possiamo dire in tutta certezza, è che le pratiche religiose del Cristianesimo, d'altronde non più che quelle di altre forme tradizionali, non possono sostituirsi alle pratiche iniziatiche e produrre effetti dello stesso ordine di quelle, poiché non è a questo che esse sono destinate. Ciò è strettamente vero anche allorché esiste, fra le une e le altre, qualche similitudine esteriore: così, il rosario cristiano ricorda manifestamente il *wird* delle *turuq* islamiche, e può anche essere che ci sia in questo qualche parentela storica; ma, di fatto, esso non è utilizzato che per dei fini unicamente religiosi, e sarebbe vano attendersene un beneficio di un altro ordine, perché non vi è legata nessuna influenza spirituale agente nel dominio iniziatico, contrariamente a quanto avviene per il *wird*. Quanto poi agli "esercizi spirituali" di Sant'Ignazio de Loyola, dobbiamo confessare che siamo rimasti un po' sorpresi di vederli citati a questo riguardo: essi certo costituiscono una "ascesi" nel senso che abbiamo indicato più in alto, ma il loro carattere esclusivamente religioso è del tutto evidente; di più, dobbiamo aggiungere che la loro pratica è lungi dall'essere senza pericoli, perché abbiamo conosciuto molti casi di squilibrio mentale provocato da essa; e pensiamo che questo pericolo debba sempre esistere quando essi sono praticati al di fuori dell'organizzazione religiosa per la quale essi sono stati formulati e di cui costituiscono in definitiva il metodo speciale; non si può dunque che sconsigliarli formalmente a chiunque non sia ricollegato a tale organizzazione.

Dobbiamo ancora insistere specialmente sul fatto che, le stesse pratiche iniziatiche, per avere una qualche efficacia, presuppongono necessariamente il ricollegamento ad un'organizzazione dello stesso ordine; si potranno ripetere indefinitamente delle formule quali quelle del *dhikr* o del *wird*, o i *mantra* della tradizione indù, senza ricavarne il minimo risultato, se non le

---

[1] Anche Julius Evola era di questa opinione, tant'è vero che negli anni Trenta trascorse brevi periodi in segreto presso monasteri di ordini religiosi cattolici scrivendo di aver trovato solo presso i Cistercensi qualcosa di positivo: cfr. J. Evola, *Il cammino del cinabro*, Scheiwiller, Milano, 1972, p. 121; e AA.VV., *Testimonianze su Evola*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1985, p. 351 (N.d.C.).

si avranno ricevute tramite una trasmissione regolare, perché esse non sono allora "vivificate" da alcuna influenza spirituale. Perciò, il problema di sapere quali formule conviene scegliere non deve mai essere posto in modo indipendente, perché non è cosa pertinente alla fantasia individuale; tale questione è subordinata a quella dell'adesione effettiva ad una organizzazione iniziatica, adesione a seguito della quale non vi è naturalmente più che da seguire i metodi che sono quelli di tale organizzazione, a qualunque forma tradizionale essa appartenga.

Infine, aggiungeremo che le sole organizzazioni iniziatiche che abbiano ancora un'esistenza certa in Occidente sono, al loro stato attuale, completamente separate dalle forme tradizionali religiose, il che, a dire il vero, è qualcosa di anormale; e, inoltre, esse son talmente ridotte, se non addirittura deviate, che non vi si può sperare, nella maggior parte dei casi, in molto di più che in un'iniziazione virtuale. Gli Occidentali devono tuttavia prendere forzatamente atto di tali imperfezioni, oppure rivolgersi ad altre forme tradizionali che hanno l'inconveniente di non essere fatte per loro; ma resterebbe da sapere se coloro che hanno la volontà ben ferma di decidersi per quest'ultima soluzione non dimostrano forse per ciò stesso ch'essi rientrano nel numero di quelle eccezioni di cui abbiamo parlato.

"Notes and Queries" da *Speculative Mason*

René Guénon ebbe occasione di intervenire frequentemente con sue importanti precisazioni ed integrazioni a questa nota rubrica fissa della rivista massonica inglese *Speculative Mason* negli anni 1935-1940. Tali suoi interventi, redatti in lingua inglese, sono stati identificati con certezza oltreché per stile e contenuto, perché siglati A.W.Y., vale a dire Abdel Wahed Yahya, il suo nome islamico.

***

Dal Vol. XXVII, aprile 1935, p. 77:

H.R.A. – *È il doppio triangolo o la stella a cinque punte* (five-pointed star) *che è corretto chiamare "Scudo di Davide"? Ho inteso applicare questo nome ai due simboli senza distinzione, ma qual è allora il "Sigillo di Salomone"?*

A.W.Y. – «Il doppio triangolo è chiamato dai Kabbalisti indifferentemente "Sigillo di Salomone" e "Scudo di Davide", ed anche "Scudo di Michele" (*Mikael-Malaki*, "il Mio Angelo", cioè "l'Angelo in cui si trova il Mio Nome"); ugualmente in arabo esso è designato come "*Khâtem Seyidnâ Suleymân*" e "*Dir'a Seyidnâ Dawûd*". Nessuno di questi appellativi può essere correttamente applicato alla stella a cinque punte, il pentalfa o pentagramma dei pitagorici, che è la stella fiammeggiante massonica. Quest'ultima, nel suo significato generale, è un simbolo "microcosmico", mentre il doppio triangolo è un simbolo "macrocosmico". Esiste un altro simbolo arabo, detto "*Uqdat Seyidnâ Suleymân*" o "Nodo di Salomone", il cui significato è assai prossimo a quello di Sigillo di Salomone, in riferimento all'adagio ermetico: "Quel che è in alto è come quel che è in basso"».

Nello stesso numero, p. 78:

Studente. – Le Colonne di Enoch sono in relazione con le Colonne del Tempio? Nella mia Loggia nessuno sembra sapere qualcosa riguardo alle Colonne di Enoch.

A.W.Y. – «È detto che le Colonne di Enoch, o di "Seyidnâ Idris", com'è chiamato nella tradizione islamica, sono state da lui costruite con due diversi materiali, l'uno resistente all'acqua e l'altro al fuoco; su ciascuna era stato inciso l'essenziale di tutte le scienze. È detto che esse furono poste rispettivamente in Siria e in Etiopia, e che quella che aveva resistito

all'acqua del Diluvio esiste ancora in Siria. Infatti la Siria è qui messa in rapporto con il Nord, in connessione con l'acqua, e l'Etiopia col Sud, in connessione col fuoco; ciò giustifica dunque pienamente la relazione stabilita fra queste Colonne di Enoch e quelle del Tempio. D'altra parte, ovunque si trovino due colonne, esse avranno in comune un significato generale "binario", che si tratti delle Colonne di Salomone, di Enoch, d'Ercole, etc. Si può ugualmente sottolineare che la Siria e l'Etiopia, nella tradizione già citata, non s'identificano affatto necessariamente con i Paesi attualmente conosciuti con questi nomi, perché in realtà esse hanno anche un significato simbolico e nascosto; in ogni caso, le Colonne di Enoch rappresentano due centri spirituali ed iniziatici ai quali è stato confidato il deposito della conoscenza primordiale, alfine di preservarla nel corso delle epoche successive».

Dal Vol. XXVII, luglio 1935, p. 118-119:

V.C. – Perché per primo il piede sinistro (left foot)?

A.W.Y. – «Questa preminenza del piede sinistro non è uniformemente riconosciuta da tutti i riti massonici: laddove essa esiste, ci si riferisce generalmente al fatto che il lato sinistro è il lato del cuore, spiegazione data ugualmente, e forse più giustamente, per la posizione del braccio sinistro sul braccio destro nel grado scozzese di R.C. Benché il simbolismo del cuore sia in effetti molto importante, e questo in tutte le tradizioni (ma a dire il vero in modo del tutto differente da come la pensano i moderni), c'è forse qualcosa di specifico in quel che concerne almeno il piede sinistro: è evidente che questo è in stretto rapporto con le circumambulazioni eseguite da sinistra a destra, e così la questione è ricondotta ad un problema d'un ordine assai più generale. Ci sono molte differenze a tale riguardo, secondo le diverse tradizioni: in India e in Tibet, le circumambulazioni si fanno ugualmente da sinistra a destra (vale a dire avendo il centro alla propria destra, e da questo deriva la denominazione di *pradakshina*); nella tradizione islamica è l'inverso; e si può dire che questo è in rapporto diretto con il senso della scrittura nelle lingue sacre (il sanscrito e l'arabo) nelle quali le due tradizioni trovano rispettivamente la loro espressione. Il movimento da destra verso sinistra è ancora conosciuto nella Massoneria operativa: esso è "polare", mentre l'inverso è "solare", e le forme "polari" sono sempre più antiche delle forme "solari". Quanto alla preminenza della destra o della sinistra, si sono avuti in passato, e nella stessa tradizione, cambiamenti in conformità a determinati periodi, in relazione a certe leggi dei cicli cosmici; tali cambiamenti si trovano soprattutto nella Cina antica, ma esaminandoli più da vicino, si vedrà che il lato d'onore, che lo si consideri da un punto di vista "polare" come la destra o "solare" come la sinistra, è sempre stato l'Oriente. Cambiamenti dello stesso genere si sono avuti ugualmente nel passaggio dalla Massoneria Operativa alla Massoneria

Speculativa. Da tutto questo risulta che tale problema è estremamente complesso, legato com'è all'origine stessa delle Tradizioni».

J.B.V – Mi è stato detto che c'erano in Egitto, fino a poco tempo fa, delle Gilde di Massoni Operativi. Esistono forse ancora? Non potrebbe A.W.Y. informarmi su questo?

A.W.Y. – «Non c'è alcun dubbio che ci siano state, per alcuni secoli, non solamente in Egitto, ma anche in altre parti del mondo musulmano, delle Gilde di Massoni Operativi o di altri artigiani; questi Massoni orientali utilizzavano anch'essi dei marchi simili a quelli dei loro colleghi occidentali del medioevo, e che erano chiamati in arabo *Khatî el-Bannâïn* (vale a dire "scrittura dei costruttori"); ma tutto questo appartiene ad un passato già assai lontano. D'altra parte, nelle *turuq* islamiche o confraternite esoteriche (che sono ugualmente "operative" infatti, ma evidentemente in un altro senso più profondo di quello puramente "professionale"), sono stati conservati certi elementi che assomigliano stranamente al Compagnonaggio occidentale, per esempio: l'uso del nastro; l'uso del bastone che ha esattamente la stessa forma; e per quel che concerne il simbolismo di questi bastoni ci sarebbe molto da dire in rapporto con le scienze segrete che sono specialmente attribuite a Seyidnâ Suleymân (perché ciascuno dei grandi Profeti possiede la sua propria scienza, caratterizzata dal cielo al quale esso presiede). Ci sono anche degli altri punti d'interesse più specialmente massonico: per esempio, in alcune delle *turuq*, il *dhikr* non può essere compiuto ritualmente se non si è alla presenza di almeno sette fratelli; nell'investitura di un *naqib* c'è qualcosa che potrebbe far pensare al *cable-tow*, etc. D'altronde, esiste un'interpretazione simbolica delle lettere arabe che formano il nome di *Allâh* e che è puramente massonica, provenendo probabilmente dalle Gilde in questione: l'*alif* è il regolo, le due *lâm* il compasso e la squadra, lo *ha* il triangolo (o il cerchio secondo un'altra spiegazione, la differenza fra le due corrispondendo a quella fra *Square* e *Arch Masonry*); il nome completo era dunque un simbolo dello Spirito della Costruzione Universale. Questi fatti non sono altro che dei semplici riferimenti ad un argomento che ci è noto per esperienza diretta e per tradizione orale».

Nel numero di ottobre 1935, le *Notes and Queries* iniziano con l'indicazione di alcuni errori di stampa, soprattutto nell'ortografia dei nomi arabi. Ne abbiamo tenuto conto nella nostra traduzione. – La pagina 156 riproduce la seguente risposta:

Studente. – *Sono particolarmente interessato ad una frase della risposta di A.W.Y. alla domanda sul Sigillo di Salomone. Egli scrive: Lo* Ukdat Seyidnâ Suleymân *o "Nodo di Salomone", il cui significato si avvicina a quello del "Sigillo di Salomone", etc. Qual è la forma di questo* Ukdat Seyidnâ Suleymân*?*

A.W.Y. – «Ecco la figura del “Nodo di Salomone”.

Bene inteso, ne esistono numerose varianti più o meno complesse, ma questa qui rappresenta simbolicamente l’essenziale.

La frase: “del tutto differente da come la pensano i moderni” vuol dire che il vero simbolismo del cuore, in tutte le tradizioni, si riferisce all’intelletto puro (in quanto distinto dalla ragione) e mai al sentimento o all’emozione. Si dovrebbe sempre tenerne conto allorché si tratta, non solo del cuore dell’uomo, ma anche del “Cuore del Mondo”».

Il Volume XVIII, gennaio 1936, contiene una sola risposta di A.W.Y.:

Studente. – *Le tre montagne sacre dei massoni operativi sono il Sinai, il Tabor e il Moriah. Prendendo quest’ultimo come centro, il Tabor è situato a Nord ed il Sinai a Sud. Perché si sono scelte specialmente queste tre montagne? Il Tabor, secondo l’Antico Testamento, non è particolarmente sacro. Gradirei essere informato sul significato di queste tre montagne.*

A.W.Y. – «Il Sinai, il Moriah e il Tabor sono tre altezze favorevoli alla “visione”, benché, per quel che concerne il Sinai “audizione” sarebbe una designazione più corretta di “visione” (e la forma di molte delle pietre che vi si trovano assomiglia in modo straordinario all’orecchio umano); ma quando si tratta di rivelazione, “visione” e “audizione” sono termini pressoché equivalenti. Così, nella tradizione indù, è detto che i *Rishi* (letteralmente “veggenti”, come in ebraico *rouh*, il termine antico per *nabi* o profeta) hanno “inteso” i *Vêda*. Dal nostro proprio punto di vista islamico, queste tre montagne sono collegate rispettivamente alle tre grandi epoche profetiche di Seyidnâ Mûsa (Mosè), di Seyidnâ Davûd e Seyidnâ Suleymân (Davide e Salomone) e di Seyidnâ Aïssa (Gesù), e, di conseguenza, ai tre grandi libri della rivelazione divina: *Et-Tawrâh* (il *Pentateuco*), *Ez-Zabûr* (i *Salmi*) e *El-Injil* (il *Vangelo*). Riguardo al Sinai è interessante notare che questa regione era molto anticamente la sede di misteri in relazione con l’arte dei fabbri, cioè i misteri “Cabirici”. Questi fabbri erano dei “Keniti”, il cui nome si legge talvolta “Cainiti”, e questo, in ogni caso, è in rapporto molto stretto con il significato di “Tubalcain”, ben noto in massoneria».

Il Volume XXIX, contiene ugualmente una sola risposta di A.W.Y., pubblicata nel numero di gennaio 1937, p. 29:

Domanda. – Desidererei sapere qualche cosa riguardo alla “Casa della saggezza” del Cairo. Maqrizi descrive iniziazioni, gradi, etc., ed alcuni autori occidentali pensano che ci sia in tutto questo molto di relativo alla Massoneria, forse persino l’origine stessa della Libera Muratoria occidentale. Von Hammer cita Maqrizi, ma poiché non so affatto leggere l’arabo, non ho alcun mezzo per sapere se ci si può fidare di Von Hammer in questa materia. In occasione di due soggiorni in Egitto, ho cercato, senza esserci riuscito, di scoprire se esiste attualmente in Egitto un insegnamento

esoterico, massonico o altro. Sarei molto riconoscente a A.W.Y. s'egli potessi fornirmi una risposta a questa domanda molto seria e molto sincera.

A.W.Y. – «La "Casa della saggezza" (*Dâr El-Hekmat*) era all'epoca dei Fatimidi, un centro ismailita; ma, benché sia stata chiamata in modo erroneo "gran loggia" da taluni autori occidentali, essa non ha niente a che vedere con la Massoneria, né con la sua origine (sarebbe più esatto dire una delle sue origini, perché la Massoneria, in realtà, ha più di una origine). È vero che gli Ismailiti avevano, ed hanno ancora, delle iniziazioni e dei gradi, come ne hanno anche molti altri, ad esempio i *Duruz* (Drusi) di Siria, che pure usano certi segni molto simili a quelli della Massoneria; ma di tali somiglianze se ne possono trovare un po' dovunque, e, se in questo vi è un'origine comune, si dovrebbe cercarla molto lontano... D'altra parte, gli Ismailiti, i Drusi, i Nosairi, etc., non sono altro che delle "sette" (*firâq*) nelle quali c'è sempre una certa confusione fra l'exoterico e l'esoterico; nelle loro iniziazioni, c'è un certo lato "oscuro" dovuto alla deviazione dall'autentica tradizione: esse sono delle alterazioni, non la "fonte" dell'iniziazione. Tali sette non hanno alcun rapporto con le vere *turuq*, che sono nel numero di 72 (potrebbe essere un numero simbolico, ma, secondo una lista stabilita dal defunto Seyid Tawfiq El-Bakri, sembra che si tratti proprio del numero esatto). Questo insegnamento esoterico, a fianco della dottrina superiore, include numerose scienze sconosciute all'Occidente, almeno all'epoca attuale (perché la cosa sembra essere stata del tutto differente durante il medioevo), e qualcuna fra queste non può essere compresa che attraverso la mediazione della lingua araba, alla quale esse sono intimamente legate (come certe parti della *Kabbalah* lo sono alla lingua ebraica). Dal lato copto (dunque cristiano) si dice che taluni monaci conservino ancora una sorta di conoscenza esoterica, ma è estremamente difficile per i Musulmani ottenere notizie precise su un simile argomento».

Tradizione e tradizionalismo

Abbiamo già avuto così spesso l'occasione di segnalare degli esempi dell'abuso di certe parole, private del loro vero significato, il che è uno dei sintomi della confusione intellettuale della nostra epoca, che saremmo quasi tentati di scusarci di dover tornare una volta di più su di un argomento che si riferisce a considerazioni di quest'ordine. Tuttavia, ci sono degli equivoci che non si possono chiarire in un sol colpo, ma solamente a forza d'insistervi; e, per quanto riguarda l'argomento che abbiamo ora in vista, la cosa è divenuta più necessaria che mai nelle presenti circostanze, alfine di prevenire qualunque tentativo d'utilizzazione illegittima dell'idea stessa di "tradizione" da parte di coloro che vorrebbero assimilare indebitamente quel che essa implica alle loro proprie concezioni in un qualunque dominio. D'altronde dev'essere beninteso che non si tratta qui affatto di porre in dubbio la buona fede degli uni o degli altri, perché, in molti casi, può ben essere un'incomprensione pura e semplice; l'ignoranza della maggior parte dei nostri contemporanei riguardo a tutto ciò che possiede un carattere realmente tradizionale è così completa che non è quasi più il caso di stupirsene; ma, allo stesso tempo, si è anche costretti a riconoscere che questi errori d'interpretazione e questi fraintendimenti involontari servono fin troppo bene a certi "piani" perché non sia lecito domandarsi se la loro crescente diffusione non potrebbe essere dovuta a qualcuna di quelle "suggestioni" che dominano la mentalità moderna e che, precisamente, tendono in fondo sempre alla distruzione di tutto ciò che è tradizione nel vero senso di questa parola.

Spieghiamoci più completamente su quanto detto: la stessa mentalità moderna, in tutto quel che la caratterizza specificamente come tale, non è in definitiva altro che il prodotto di una vasta suggestione collettiva che, esercitandosi continuamente nel corso di molti secoli, ha determinato la formazione e lo sviluppo progressivo dello spirito antitradizionale, nel quale si riassume in definitiva tutto l'insieme dei tratti distintivi di questa mentalità. Non dobbiamo qui chiederci se quel che appare così come una anomalia, e addirittura come una vera mostruosità, non si trovi tuttavia al proprio posto secondo un ordine più generale, o, in altri termini, se, in virtù stessa delle "leggi cicliche", alle quali abbiamo fatto sovente allusione, una tale deviazione non dovrebbe prodursi inevitabilmente in quest'epoca; questo è un aspetto del tutto diverso del problema; al momento vogliamo considerare solo la "tecnica" mediante la quale di fatto questa deviazione ha

potuto essere ottenuta, e di tale “tecnica” si può dare un’idea quanto più approssimata possibile definendola come una sorta di suggestione collettiva. Ma, per quanto potente e abile sia tale suggestione, può giungere un momento in cui lo stato di disordine e di squilibrio che ne è il risultato diviene così evidente che alcuni non possono più fare a meno di accorgersene, ed allora c’è il rischio che si produca una “reazione” che comprometterebbe questo stesso risultato; sembra che al giorno d’oggi le cose siano giunte proprio a questo punto, ed è allora che interviene efficacemente, per sviare tale “reazione” dal fine verso cui tende, quella che potremmo chiamare la “contraffazione” dell’idea tradizionale.

Se questa “contraffazione” è possibile, è a causa dell’ignoranza di cui parlavamo in precedenza: l’idea stessa della tradizione è stata distrutta ad un punto tale che, nel mondo occidentale moderno, coloro i quali aspirano a ritrovarla non sanno nemmeno da quale parte rivolgersi, e sono sin troppo pronti ad accettare le idee false che si presentan loro al suo posto e a suo nome. Costoro si sono resi conto, almeno fino a un certo punto, di essere stati ingannati dalle suggestioni apertamente antitradizionali, e che le credenze che erano state così loro imposte non rappresentavano altro che errore e disinganno; questo è sicuramente già qualcosa nel senso della “reazione” di cui dicevamo, ma, in definitiva, si tratta ancora di qualcosa che è solo in negativo. Ci si accorge perfettamente di ciò leggendo gli scritti, sempre meno rari, in cui si trovano le critiche più giuste riguardo alla “civiltà” attuale, ma dove i mezzi considerati per rimediare ai mali così denunciati hanno un carattere stranamente sproporzionato e insignificante, in qualche modo persino infantile: progetti “scolastici” o “accademici”, si potrebbe dire, ma nulla di più, e, soprattutto, niente che testimoni la minima conoscenza d’ordine profondo. È a questo stadio che lo sforzo, per quanto lodevole e meritorio ch’esso sia, può facilmente farsi distogliere verso “attività” che, a loro volta e a dispetto di certe apparenze, non faranno che contribuire alla fine ad accrescere ancor più il disordine e la confusione di questa “civiltà” di cui sono ritenute dover operare il raddrizzamento.

Coloro di cui parliamo sono quelli che si possono definire dei “tradizionalisti”, allorché si prende questa parola nella sua legittima accezione; in effetti, essa non può propriamente indicare altro che una semplice tendenza, una sorta di aspirazione verso la tradizione, senza alcuna conoscenza reale di essa; e si può misurare da ciò tutta la distanza che separa lo spirito “tradizionalista” dal vero spirito tradizionale, che al contrario implica essenzialmente una tale conoscenza. In definitiva, il “tradizionalista” non è e non può essere altro che un “ricercatore”, ed è proprio questo il motivo per cui è sempre in pericolo di perdersi, non essendo in possesso dei soli principi che gli potrebbero dare una direzione infallibile; e questo pericolo sarà naturalmente tanto più grande poiché troverà sul suo cammino, come altrettante insidie, tutte queste false idee suscitate da quel potere d’illusione che ha un interesse capitale ad impedirgli

di pervenire al vero fine della sua ricerca. È evidente che, in effetti, tale potere non può mantenersi e continuare ad esercitare la sua azione se non alla condizione che ogni restaurazione dell'idea tradizionale sia resa impossibile; è dunque molto importante per esso far deviare le ricerche che tendono verso la conoscenza tradizionale poiché, d'altra parte, conducendo alle origini e alle cause reali della deviazione moderna, esse sarebbero suscettibili di svelare qualcosa della propria natura e dei suoi mezzi d'influenza; ci sono in questo, per lui, due necessità in qualche modo complementari l'una dell'altra, e che si potrebbero persino considerare, in fondo, come i due aspetti, positivo e negativo, d'una stessa esigenza fondamentale del suo dominio.

Tutti gli impieghi abusivi della parola "tradizione" possono, a un grado o ad un altro, servire per questo fine, a cominciare dal più volgare di tutti, quello che la rende sinonimo di "costume" o di "usanza", adducendo così una confusione della tradizione con le cose più bassamente umane e le più completamente prive di ogni senso profondo. Ma ci sono altre deformazioni più sottili, e per ciò stesso più pericolose; tutte hanno d'altronde come caratteristica comune quella di far scendere l'idea di tradizione ad un livello puramente umano, mentre, come abbiamo sovente spiegato, di veramente tradizionale c'è solo quel che implica un elemento d'ordine sovra-umano. È questo il punto essenziale, quello che costituisce in qualche modo la definizione stessa della tradizione e di tutto quanto ad essa si ricollega; ed è anche, beninteso, quel che si deve a tutti i costi impedire di riconoscere per mantenere la mentalità moderna nelle sue illusioni. D'altronde non c'è che da considerare come coloro i quali pretendono di fare gli "storici" delle religioni e delle altre forme della tradizione, si accaniscano innanzitutto a spiegarle mediante dei fattori esclusivamente umani; poco importa che, a seconda delle scuole, tali fattori siano psicologici, sociali o di altro genere, ed anzi la molteplicità delle spiegazioni così presentate permette di sedurre più facilmente un numero maggiore di persone; quello che è costante, è la volontà assai determinata nel ridurre tutto all'umano e nel non lasciar sussistere nulla che lo superi; e coloro i quali credono al valore di questa "critica" distruttiva sono da allora completamente disposti a confondere la tradizione con qualunque cosa, poiché essa non ha più in effetti, nell'idea che è stata loro inculcata, niente che possa realmente distinguerla da quanto è privo di qualunque carattere tradizionale.

Dal momento che tutto quel che è d'ordine puramente umano non potrebbe, per questa stessa ragione, essere legittimamente qualificato come tradizionale, non ci può essere, per esempio, una "tradizione filosofica", né una "tradizione scientifica" nel senso moderno e profano di tale parola; e, beninteso, non ci può nemmeno essere una "tradizione politica", almeno laddove ogni organizzazione sociale veramente tradizionale faccia difetto, che è poi il caso del mondo occidentale attuale. Ci sono tuttavia alcune espressioni che sono usate correntemente al giorno d'oggi, e che

costituiscono altrettante snaturazioni dell'idea di tradizione; va da sé che, se gli spiriti "tradizionalisti" di cui parlavamo precedentemente possono essere condotti a lasciar distogliere la loro attività verso l'uno o l'altro di questi domini essenzialmente contingenti e a limitare ad essi tutti i loro sforzi, le loro aspirazioni si troveranno così "neutralizzate" e rese perfettamente inoffensive, quando poi addirittura esse non sono talvolta utilizzate, a loro insaputa, in un senso del tutto opposto alle intenzioni. Infatti, succede che si arrivi fino ad applicare il nome di "tradizione" a delle cose che, per loro stessa natura, sono nettamente antitradizionali: è così che si parla di "tradizione umanista", o ancora di "tradizione nazionale", allorquando l'"umanesimo", come indica d'altronde il suo stesso nome, non è altro che quella negazione del sovra-umano che è alla radice dello spirito moderno in tutte le sue forme, e la costituzione delle "nazionalità" è stata il mezzo utilizzato per distruggere l'organizzazione sociale tradizionale del medioevo; non sarebbe il caso di meravigliarsi, in queste condizioni, se un giorno si arrivasse persino a parlare di una "tradizione protestante", vuoi anche di "tradizione laica" o di una "tradizione rivoluzionaria"! Al grado di confusione mentale cui è pervenuta la stragrande maggioranza dei nostri contemporanei, le associazioni di parole anche più manifestamente contraddittorie non hanno più nulla che li possa spaventare, e neppure che li possa indurre a riflettere...

Questo ci conduce ancora direttamente ad un'altra importante osservazione: allorché certuni, essendosi accorti del disordine moderno e constatando il grado fin troppo visibile cui esso è arrivato attualmente, vogliono "reagire", il mezzo migliore per rendere inefficace tale bisogno di "reazione" non è forse quello di orientarlo verso qualcuno degli stadi anteriori e meno "avanzati" della stessa deviazione, in cui tale disordine non era ancora divenuto così evidente e si presentava, se si può dire, sotto un aspetto più accettabile per chi non era stato ancora completamente accecato da certe suggestioni? Non basta dichiararsi sinceramente "antimoderno", come ogni "tradizionalista" dovrebbe fare spontaneamente, se si è ancora condizionati dalle idee moderne in una qualunque forma più o meno attenuata, e per questo senza dubbio più difficilmente discernibile, ma sempre corrispondente di fatto all'una o all'altra delle tappe che tali idee hanno percorso durante il loro sviluppo; nessuna "concessione", anche se involontaria o inconscia, è qui possibile perché, dal suo punto di partenza fino al compimento attuale, tutto si collega e si concatena inesorabilmente. E a questo proposito, aggiungeremo ancora questo: il lavoro avente per scopo d'impedire alla "reazione" di guardare più lontano che al semplice ritorno ad un minor disordine, d'altronde dissimulando il carattere di questo facendolo passare per l'"ordine", si congiunge perfettamente a quel che è compiuto, da un'altra parte, per far penetrare lo spirito moderno all'interno stesso di quanto può sussistere, in Occidente, delle organizzazioni tradizionali di qualunque ordine; lo stesso effetto di "neutralizzazione" delle

forze di cui si potrebbe temere l'opposizione è così ugualmente ottenuto in entrambe le occasioni. Non è neanche tanto il caso di parlare di "neutralizzazione", perché, dalla lotta che si produrrà necessariamente fra degli elementi che si trovano in tal modo così ricondotti per così dire allo stesso livello, e la cui ostilità non rappresenta dunque più, in fondo, che quella che può esistere fra produzioni diverse ed apparentemente contrarie della deviazione moderna, non potrà infine derivarne che un nuovo accrescimento del disordine e della confusione.

Fra tutte le cose più o meno incoerenti che si agitano e si urtano al momento presente, fra tutti i "movimenti" esteriori di qualunque genere si tratti, non ce n'è dunque nessuno, dal punto di vista tradizionale o anche semplicemente "tradizionalista", per il quale "prendere partito", secondo l'espressione comunemente usata, perché questo significherebbe illudersi, e, esercitandosi in realtà dietro a tutto ciò le stesse influenze, mescolarsi alle lotte volute e dirette invisibilmente da esse significherebbe fare propriamente il loro gioco; il solo fatto di "prender partito" in queste condizioni costituirebbe dunque già in definitiva, per quanto incoscientemente ciò avvenisse, un'attitudine veramente antitradizionale. Non vogliamo fare qui nessuna applicazione particolare, il che in definitiva sarebbe assai poco utile dopo tutto quel che abbiamo già detto, e d'altronde del tutto fuori luogo; solamente ci sembra necessario, per tagliar corto con le pretese di qualunque falso "tradizionalismo", precisare che, si badi bene, nessuna tendenza politica esistente nell'Europa attuale può validamente rivendicare un'autorità quanto ad idee o a dottrine tradizionali, i principi facendo ugualmente difetto ovunque, benché sicuramente non si sia mai parlato tanto di "principi" quanto lo si fa al giorno d'oggi da ogni parte, applicando pressoché indistintamente tale designazione a tutto ciò che la merita di meno, e addirittura persino a quel che implica al contrario la negazione di ogni vero principio. Dietro a quest'altro abuso di una parola, ritroviamo d'altronde ancona una volta quel carattere di "contraffazione" che abbiamo già constatato, in maniera generale, riguardo all'idea tradizionale, e che ci sembra costituire di per se stesso un "marchio" assai importante ed assai significativo perché non sia senza interesse ritornarvi più particolarmente in un prossimo articolo, il che ci darà allo stesso tempo l'occasione di mettere ancora più esplicitamente in guardia i "tradizionalisti" contro alcuni dei molteplici pericoli di deviazione ai quali si trovano esposti i loro sforzi.

Per il momento, ci resta ancora, a causa di certe persone malevole o malintenzionate che noi conosciamo anche troppo bene, una precauzione da prendere che, normalmente, dovrebbe essere del tutto superflua: quella di dichiarare espressamente che quel che abbiamo detto in ultima istanza non dovrebbe, in alcun modo né ad alcun grado, venir considerata come costituente, da parte nostra, una sorta d incursione più o meno camuffata nel dominio della politica; tutto al contrario, essa è l'espressione stessa di una

delle principali ragioni per le quali intendiamo rimanere assolutamente estranei a tutto ciò che riguarda questo dominio. Non vogliamo dire niente di più né di diverso di quel che diciamo; quel che vogliamo dire, abbiamo l'abitudine di dirlo nettamente, forse anche troppo nettamente secondo qualcuno; e nessuno ha il diritto di pretendere di scorgervi il minimo "sottinteso", né di aggiungervi, attribuendocele, le sue proprie interpretazioni più o meno tendenziose.

Le contraffazioni dell'idea tradizionale

Nel nostro ultimo articolo richiamavamo l'attenzione sulla "contraffazione" che implica l'abuso che viene fatto, nella nostra epoca, di certe parole come quelle di "principi", di "tradizione", di "religione", e molte altre ancora, abuso inconsapevole per i più, sicuramente, ma che corrisponde perfettamente ai disegni di sovversione di ogni ordine normale secondo i quali viene diretta tutta la mentalità attuale. Si potrebbe anche dire che tale caratteristica si ritrova, in modo assai più generale, e sotto molteplici forme, in tutto l'insieme di quel che costituisce propriamente la civiltà moderna, dove, quale che sia il punto di vista sotto cui la si considera, tutto appare come sempre più artificiale, snaturato e falsificato; molti di coloro che fanno oggi la critica di questa civiltà ne sono d'altronde colpiti, anche allorché essi non sanno guardare più lontano e non hanno il minimo sospetto di quanto si nasconde in realtà dietro a tutto questo. Sarebbe peraltro sufficiente, ci sembra, avere un poco di logica per dirsi che, se tutto è divenuto così artificiale, anche la mentalità cui corrisponde questo stato di cose non può esserlo di meno del resto, cioè che anch'essa dev'esser stata "fabbricata" e non è affatto spontanea; e, quando si sarà fatta questa semplice riflessione, non si potrà più fare a meno di veder moltiplicarsi da ogni parte e pressoché indefinitamente gli indizi concordanti in tal senso; ma bisogna credere che malauguratamente è ben difficile sfuggire così completamente alle "suggestioni" alle quali abbiamo fatto allusione, e alle quali, in definitiva il mondo moderno in quanto tale deve la sua esistenza.

Abbiamo detto che questo carattere di "contraffazione" costituisce, di per se stesso, un "marchio" assai significativo riguardo all'origine reale di tutto quel che ne è segnato, e, di conseguenza, della deviazione moderna tutta intera, di cui esso mette ben in evidenza la natura realmente "satanica". Ci siamo già sufficientemente spiegati, in altre occasioni, sul senso che intendiamo dare a quest'ultima parola, perché ci possa essere qualche equivoco: essa si applica, in definitiva, a tutto quello che è negazione e rovesciamento dell'ordine, in qualunque dominio si tratti, ed è proprio questo, senza il minimo dubbio, ciò di cui possiamo constatare gli effetti attorno a noi. Ma, allo stesso tempo, non si deve dimenticare che tale spirito di negazione è anche, e in qualche modo di necessità, spirito di menzogna; esso riveste tutti i travestimenti e sovente i più inattesi, per non essere riconosciuto per quello che è, per farsi persino passare per l'esatto contrario, ed è in questo precisamente che si rende palese la "contraffazione"; non si

dice infatti che "Satana è la scimmia di Dio", ed anche che esso "si muta in angelo di luce"? Il che equivale a dire ch'esso imita a suo modo, alterandolo e falsandolo in maniera tale da farlo sempre servire ai propri fini, ciò stesso cui si vuole opporre: così, farà in modo che il disordine assuma le apparenze di un falso ordine, dissimulerà la negazione di ogni principio sotto l'affermazione di falsi principi, e così di seguito. Naturalmente, tutto questo, in fondo, non può mai essere altro che un simulacro e persino una caricatura, ma così abilmente presentato che l'immensa maggioranza degli uomini se ne lascia ingannare; e come meravigliarsene quando si vede fino a che punto le soperchierie, anche grossolane, riescono facilmente ad imporsi alla massa, e come, al contrario, sia difficile giungere in seguito a disilluderla? "*Vulgus vult decipi*", dicevano già gli antichi; e senza dubbio si son sempre trovati degli individui, benché essi non siano mai stati così numerosi come ai nostri giorni, disposti ad aggiungere: "*ergo decipiatur*"!

Malgrado tutto, chi dice contraffazione dice per ciò stesso parodia; i due termini sono quasi sinonimi; vi è poi invariabilmente, in tutte le cose di questo genere, un elemento grottesco, che può essere più o meno evidente, ma che, in ogni caso, non dovrebbe sfuggire ad osservatori appena un poco perspicaci, se tuttavia le "suggestioni" che essi subiscono inconsapevolmente non abolissero a tale riguardo la loro perspicacia naturale. È questo il punto debole a causa del quale la menzogna, per quanto abile essa sia, non può fare altrimenti che tradirsi; e, beninteso, anche questo è un "marchio" d'origine, inseparabile dalla contraffazione stessa, e che normalmente deve permettere di riconoscerla come tale. Se si volesse citare qui esempi presi fra le diverse manifestazioni dello spirito moderno, sicuramente non si avrebbe che l'imbarazzo della scelta, dagli pseudo riti "civili" e "laici" che han preso tanto sviluppo dappertutto in questi ultimi anni, e che mirano a fornire alla massa un sostituto puramente umano dei veri riti religiosi, fino alle stravaganze di un sedicente "naturismo" che, nonostante il suo nome, non è meno artificiale, per non dire "antinaturale", delle inutili complicazioni dell'esistenza contro le quali esso ha la pretesa di reagire con una ridicola commedia, il cui vero proposito è d'altronde quello di far credere che lo "stato di natura" si confonde con l'animalità; e non è forse persino il più semplice riposo dell'essere umano ad essere attualmente minacciato di snaturamento grazie all'idea contraddittoria, ma conforme all'egualitarismo democratico, di una "organizzazione del tempo libero"! Noi ricordiamo qui, con intenzione, dei fatti che sono noti a tutti, che appartengono incontestabilmente a quel che si può chiamare il "dominio pubblico", e che ciascuno può dunque constatare senza sforzo; non è incredibile che coloro i quali ne avvertono, non diciamo tanto il pericolo, ma semplicemente il ridicolo, siano così rari da rappresentare delle autentiche eccezioni? "Pseudo-religione", si dovrebbe dire a questo proposito, "pseudo-natura", "pseudo-riposo", e così pure per tante altre cose; se si volesse parlar sempre strettamente secondo verità, si dovrebbe

porre costantemente questa parola "pseudo" davanti alla designazione di tutti i prodotti specifici del mondo moderno, per indicare quel che essi sono in realtà: delle falsificazioni e nient'altro, e delle falsificazioni il cui scopo è fin troppo evidente per coloro che sono ancora capaci di riflettere.

Quale che sia d'altronde l'idea più particolare che ciascuno potrà farsi di quel che è chiamato "Satana", secondo certi punti di vista teologici od altri, questo non potrebbe cambiare nulla riguardo a quanto abbiamo detto, perché è molto chiaro che le "personificazioni" non hanno qui importanza e non devono affatto intervenire in simili considerazioni. Ciò che vi si deve riconoscere è, da una parte, questo spirito di negazione che abbiamo definito e nel quale "Satana" si risolve metafisicamente, indipendentemente dalle forme speciali ch'egli può rivestire per manifestarsi in tale o talaltro dominio, e, d'altra parte, quel che lo rappresenta propriamente e per così dire lo "incarna" nel mondo terrestre in cui noi consideriamo la sua azione, e che altro non è che quel che abbiamo chiamato "contro-iniziazione". È necessario sottolineare che diciamo "contro-iniziazione" e non "pseudo-iniziazione"; in effetti non si deve confondere il contraffattore con la contraffazione, di cui la "pseudo-iniziazione" non è in definitiva che uno dei molteplici esempi, allo stesso titolo di quelli che indicheremo in diversi ordini, e questo benché essa forse presenti, in quanto contraffazione dell'iniziazione, un'importanza più speciale, dal punto di vista in cui ci poniamo, della contraffazione di non importa quale altra cosa. In definitiva, la "pseudo-iniziazione" non è in realtà che uno dei prodotti dello stato di disordine e di confusione provocato, nell'epoca moderna, dall'azione "satanica" che ha il suo punto di partenza consapevole nella "contro-iniziazione"; essa può anche essere, in modo inconsapevole, uno strumento di quest'ultima, ma, in fondo, ciò è ugualmente vero, a diversi gradi, per tutte le altre contraffazioni, nel senso che esse sono come altrettanti mezzi che aiutano la realizzazione dello stesso piano di sovversione, benché ciascuna di esse giochi esattamente il ruolo che le è assegnato in questo insieme, il che, del resto, costituisce ancora una sorta di contraffazione dell'ordine e dell'armonia stesse contro le quali tutto questo piano è diretto.

La "contro-iniziazione", in se stessa, non è certo una contraffazione, ma al contrario qualcosa di assai reale nel suo ordine, così come l'azione che effettivamente esercita dimostra fin troppo, ed è qualcosa che pretende di opporsi alla vera iniziazione, e non di imitarla; questa pretesa, d'altra parte, è necessariamente illusoria, così come abbiamo già spiegato, poiché il dominio spirituale le è assolutamente interdetto, ed essa non può in alcun caso andare al di là del "mondo intermediario", vale a dire del dominio psichico, che è del resto, sotto tutti i rapporti, il campo d'influenza privilegiato di "Satana" nell'ordine umano; ma l'intenzione nondimeno esiste, assieme al partito preso ch'essa implica di procedere propriamente in senso contrario a quello dell'iniziazione. Quanto alla "pseudo-iniziazione", essa non è che una di queste parodie di cui abbiamo parlato, il che ribadisce

che non è nulla di per se stessa, che è priva di qualsiasi realtà profonda, o, se si vuole, che il suo valore intrinseco non è né positivo come quello dell'iniziazione, né negativo come quello della "contro-iniziazione", ma semplicemente nullo; se tuttavia essa non si riduce affatto ad un gioco più o meno inoffensivo come si sarebbe forse tentati di crederlo in tali condizioni, ciò è a causa di quel che abbiamo esposto, in modo del tutto generale, sul carattere reale delle contraffazioni e il ruolo al quale esse sono destinate; e bisogna aggiungere ancora, in questo caso specifico, che i riti, in virtù della loro natura "sacra" nel senso più stretto della parola, sono qualcosa che non è mai possibile simulare impunemente. Con questo torniamo al problema più preciso delle contraffazioni "pseudo-tradizionali" e di quel che ne determina la gravità del tutto particolare, gravità che evidentemente raggiunge il suo *maximum* quando simili contraffazioni si riferiscono al lato "interiore" della tradizione, a quel che ne costituisce lo spirito stesso, vale a dire al dominio esoterico o iniziatico.

Si può notare che la "contro-iniziazione" si sforza d'introdurre i suoi agenti nelle organizzazioni "pseudo-iniziatiche", che essi "ispirano" così all'insaputa dei loro membri ordinari, ed anche il più sovente, dei loro capi apparenti, che non sono affatto meno inconsapevoli degli altri di ciò a cui essi realmente servono; ma conviene dire che, di fatto, essa li introduce anche, in modo del tutto simile, dovunque essa può farlo, per esempio in quei "movimenti" politici o di altro genere ai quali abbiamo precedentemente fatto allusione, e persino in organizzazioni autenticamente iniziatiche o religiose, nelle quali lo spirito tradizionale è troppo indebolito perché esse siano ancora capaci di resistere ad una simile insidiosa penetrazione. Tuttavia, a parte quest'ultimo caso che permette di esercitare direttamente un'azione dissolvente, è senza dubbio quello delle organizzazioni "pseudo-iniziatiche" che deve attirare soprattutto l'attenzione della "contro-iniziazione" e costituire l'oggetto di sforzi più particolari da parte sua, per il fatto stesso che il compito che essa si propone è innanzitutto antitradizionale, ed anzi che è solo a questo che, in definitiva, si dedica interamente. Per questa ragione è d'altronde assai probabile che esistano molteplici legami fra le manifestazioni "pseudo-iniziatiche" ed ogni sorta di altre cose che, a prima vista, non sembrerebbero dover avere con esse il minimo rapporto, ma che sono tutte rappresentative dello spirito moderno sotto uno dei suoi aspetti più accentuati; perché in effetti, se non fosse proprio così, gli "pseudo-iniziati" giocherebbero costantemente in tutto questo un ruolo così importante? Si potrebbe dire che, fra gli strumenti o i mezzi di ogni genere messi in opera per quel di cui si tratta, la pseudo-iniziazione", per sua stessa natura, deve logicamente occupare il primo posto; essa non è che una rotella, beninteso, ma una rotella che può muoverne molte altre, sulla quale queste altre vengono ad ingranarsi in qualche modo e da cui ricevono il loro impulso. Qui, la contraffazione si protrae ancora: la "pseudo-iniziazione" imita in ciò la funzione di motore

invisibile che, nell'ordine normale, appartiene in proprio all'iniziazione; ma si deve stare bene in guardia: l'iniziazione rappresenta realmente e legittimamente lo spirito, animatore principiale di tutte le cose, mentre, per quanto riguarda la "pseudo-iniziazione", lo spirito è evidentemente assente. Ne risulta immediatamente che l'azione così esercitata, invece di essere veramente "organica", non può aver altro che un carattere puramente "meccanico", il che d'altra parte giustifica pienamente la comparazione con gli ingranaggi che abbiamo utilizzato; e tale caratteristica non è forse anche quella che si ritrova dappertutto, e nel modo più evidente, nel mondo moderno, in cui la macchina invade tutto sempre di più, e in cui lo stesso essere umano è ridotto, in tutta la sua attività, ad assomigliare il più possibile ad un automa, perché gli si è tolta ogni spiritualità? Ma è proprio questo che rivela tutta l'inferiorità dei prodotti artificiali, anche se un'abilità "satanica" ha presieduto alla loro elaborazione: si posson ben fabbricare delle macchine, ma non degli esseri viventi perché, ancora una volta, è lo spirito stesso che fa e che farà sempre difetto.

Abbiamo parlato di "motore invisibile", e, a parte la volontà di imitazione che si manifesta ancora una volta da un simile punto di vista, c'è in questa sorta di "invisibilità", per quanto relativa essa sia d'altronde, un incontestabile vantaggio della "pseudo-iniziazione" per il ruolo che abbiamo detto, su qualunque altra cosa avente un carattere più "pubblico". Non è che le organizzazioni "pseudo-iniziatiche", per la maggior parte, abbiano gran cura di dissimulare la loro esistenza; ce n'è addirittura di quelle che arrivano fino al punto di fare una propaganda del tutto incompatibile con le loro pretese di esoterismo; ma, malgrado ciò, esse sono ancora quanto c'è di meno apparente e che meglio si presta all'esercizio di un'azione "discreta", di conseguenza ciò con cui la "contro-iniziazione" può entrare più direttamente in contatto senza aver da temere che il suo intervento rischi di essere smascherato, tanto più che, in questi ambienti, è sempre facile trovare qualche mezzo per rimediare alle conseguenze di una indiscrezione o di una imprudenza. Bisogna anche dire che una gran parte del pubblico, pur conoscendo più o meno l'esistenza di organizzazioni "pseudo-iniziatiche", non sa troppo bene che cosa esse siano ed è poco disposto ad attribuirvi qualche importanza, non vedendovi altro che delle semplici "eccentricità" senza troppa importanza; e questa indifferenza serve ancora una volta agli stessi disegni, benché involontariamente, altrettanto bene di quanto potrebbe farlo un segreto più rigoroso.

Abbiamo cercato di far comprendere, tanto esattamente quanto è possibile, il ruolo reale, per quanto inconsapevole, della "pseudo-iniziazione", e la vera natura dei suoi rapporti con la "contro-iniziazione"; bisognerebbe ancora aggiungere che questa può, almeno in certi casi, trovarvi un ambiente di osservazione e di selezione per il suo proprio reclutamento, ma non è il caso di insistervi. Ciò di cui non si può dare un'idea anche approssimativa, è la molteplicità e la complessità incredibili

delle ramificazioni che esistono di fatto fra tutte queste cose, e di cui solo il loro studio diretto e dettagliato potrebbe permettere di rendersi conto; ma dev'esser beninteso che qui è soprattutto il "principio", se si può dire, che ci interessa. Peraltro, questo non è ancora tutto: finora, abbiamo insomma visto perché l'idea tradizionale è contraffatta dalla "pseudo-iniziazione"; ci resta ora da vedere più precisamente come ciò avviene, ed è quanto esamineremo nella seconda parte di questo studio.

***

Uno dei mezzi più semplici che le organizzazioni "pseudo-iniziatiche" hanno a loro disposizione per fabbricare una falsa tradizione ad uso dei loro aderenti, è sicuramente il "sincretismo", che consiste, così come abbiamo già spiegato in un'altra occasione, nel riunire alla meno peggio degli elementi presi in prestito un po' dappertutto, per giustapporli in qualche modo all'"esteriore", senza alcuna vera comprensione di quel che essi rappresentano nelle diverse tradizioni alle quali essi propriamente appartengono. Tuttavia, siccome è necessario conferire a questo insieme più o meno informe una certa apparenza di unità, alfine di poterlo presentare come una "dottrina", ci si sforzerà di raggruppare simili elementi attorno ad alcune "idee direttrici" che, non saranno affatto d'origine tradizionale, ma, tutto al contrario, generalmente saranno delle concezioni totalmente profane e moderne, dunque propriamente antitradizionali; l'idea di "evoluzione", in particolare, gioca pressoché sempre a tale riguardo un ruolo preponderante. È facile comprendere che, per ciò, le cose si sono singolarmente aggravate: non si tratta più semplicemente, in queste condizioni, della costituzione di una sorta di "mosaico" di frammenti tradizionali, che potrebbe, in definitiva, non essere altro che un gioco totalmente vano, ma pressoché inoffensivo; si tratta di snaturamento e, si potrebbe dire, di "deviazione" degli elementi presi a prestito, poiché si sarà così condotti ad attribuir loro un significato che sarà alterato, per accordarsi all'"idea direttrice", fino ad andare in direzione esattamente opposta al senso tradizionale. D'altronde è chiaro, dopo quanto abbiamo già spiegato, che coloro che agiscono così possono non esserne affatto pienamente coscienti; in tutto questo, si deve sempre far posto, all'inizio, all'incomprensione pura e semplice, ed in seguito, dovremmo anche dire soprattutto, alle "suggestioni" di cui abbiamo parlato, e delle quali tali "pseudo-iniziati" possono benissimo esser loro stessi le iniziali vittime, prima di contribuire a loro volta ad inculcarle in altre; ma questa inconsapevolezza non cambia nulla riguardo al risultato e non attenua affatto il pericolo di certo genere di cose, che per questo non sono affatto meno adatte a servire, anche se "a cose fatte", ai finì che si propone la "contro-iniziazione". Non consideriamo qui il caso in cui degli agenti di quest'ultima potrebbero aver provocato o ispirato, con un intervento più o meno diretto, la formazione di simili "pseudo-tradizioni"; senza dubbio se ne potrebbe anche trovare qualche esempio, il che non vuol dire che, anche in tal caso, tali agenti consapevoli siano stati i creatori palesi e conosciuti

delle forme "pseudo-iniziatiche" di cui si tratta, perché è evidente che la prudenza comanda loro di nascondersi quanto più possibile dietro semplici strumenti inconsapevoli.

Quando parliamo di inconsapevolezza, l'intendiamo soprattutto nel senso che coloro i quali elaborano così una "pseudo-tradizione" sono, il più delle volte, perfettamente ignoranti di ciò a cui essa serve in realtà; per quanto riguarda il carattere ed il valore di una simile produzione, è più difficile ammettere che la loro buona fede sia del tutto tale, eppure, ancora a questo proposito, è possibile ch'essi perfino s'illudano in una certa misura, o che siano illusi nel caso che abbiamo menzionato per ultimo. Assai sovente, bisogna anche tener conto di certe "anomalie" d'ordine psichico che complicano ancor più le cose, e che, del resto, costituiscono un terreno particolarmente favorevole perché le influenze e le suggestioni d'ogni genere possano esercitarsi con la massima potenza; a questo riguardo noteremo solamente, senza insistervi troppo, il ruolo non trascurabile che dei "chiaroveggenti" ed altri "sensitivi" hanno frequentemente giocato in ciò. Ma, malgrado tutto, c'è pressoché sempre un punto in cui la frode cosciente e il ciarlatanismo divengono, per i dirigenti di un'organizzazione "pseudo-iniziatica", una sorta di necessità: così, se qualcuno viene ad accorgersi, il che non è affatto molto difficile in definitiva, di quanto è stato preso a prestito da tale e talaltra organizzazione, come potrebbe farlo senza vedersi obbligato a riconoscere per ciò stesso che essi non sono in realtà altro che dei semplici profani? In un simile caso, essi solitamente non esitano a rovesciare i rapporti e a dichiarare audacemente che è la loro propria tradizione a rappresentare la fonte "comune" di quelle che essi hanno saccheggiate; e, anche se non riescono a convincere tutti, nondimeno si trovan sempre degli ingenui disposti a credergli sulla parola, in numero sufficiente perché la loro situazione di "capi scuola", alla quale tengono in genere più di qualunque altra cosa, non rischi affatto d'essere seriamente compromessa, tanto più ch'essi considerano molto poco la qualità dei loro "discepoli", mentre la quantità gli sembra assai più importante, il che d'altronde sarebbe sufficiente a dimostrare quanto essi siano lontani dall'avere persino la più elementare nozione di quel che sono realmente l'esoterismo e l'iniziazione.

Abbiamo appena bisogno di dire che quanto descriviamo qui non corrisponde solo a delle possibilità più o meno ipotetiche, bensì a fatti reali e debitamente constatati; se dovessimo citarli tutti, la nostra esposizione dovrebbe allungarsi pressoché indefinitamente, e in fondo con assai poca utilità; è sufficiente qualche esempio caratteristico. Così, è tramite il procedimento "sincretico" di cui abbiamo parlato che si è visto costituirsi una pretesa "tradizione orientale", quella dei teosofisti, non avente di orientale altro che una terminologia mal compresa e male applicata; e, siccome questo mondo è sempre "diviso contro se stesso", secondo la parola evangelica, gli occultisti francesi, per spirito di opposizione e di

"concorrenza", hanno edificato a loro volta una sedicente "tradizione occidentale" dello stesso genere, della quale più di un elemento, in particolare quelli ch'essi hanno tratto dalla *Kabbalah*, può difficilmente esser detto occidentale circa la sua origine, se non quanto al modo speciale in cui essi lo interpretano. I primi presentarono la loro "tradizione" come l'espressione stessa della "saggezza antica"; i secondi, forse un po' più modesti nelle pretese, cercarono soprattutto di far passare il loro "sincretismo" per una "sintesi", poiché ce n'è pochi che abbiano altrettanto abusato come essi di quest'ultima parola. Se i primi si mostravano così più ambiziosi, è forse perché, di fatto, ci furono all'origine nel "movimento" delle influenze assai enigmatiche e di cui loro stessi sarebbero stati senza dubbio del tutto incapaci di determinare la vera natura; per quanto riguarda i secondi, essi sapevano fin troppo bene che non c'era nulla dietro di essi, che la loro opera altro non era in realtà che quella di qualche individuo ridotto ai suoi propri mezzi, e, se tuttavia accadde che "qualcosa" d'altro s'introducesse anche là, questo certamente non fu che molto più tardi; non sarebbe troppo difficile applicare a questi due casi, considerati sotto tale rapporto, quel che abbiamo detto in precedenza, e possiamo lasciare a ciascuno il compito di trarne lui stesso le conseguenze che gli sembreranno derivarne logicamente.

Beninteso, non c'è mai stato nulla che si sia veramente chiamato "tradizione orientale" o "tradizione occidentale", tali denominazioni essendo manifestamente davvero troppo vaghe per poter essere applicate ad una forma tradizionale definita, poiché, a meno che non si risalga alla Tradizione primordiale che è qui fuori causa, per delle ragioni assai facili a comprendersi, e che d'altronde non è né orientale né occidentale, ci sono e ci sono sempre state delle forme tradizionali diverse e molteplici tanto in Oriente quanto in Occidente. Altri hanno creduto di far meglio e di ispirare più facilmente fiducia appropriandosi del nome stesso di qualche tradizione che era realmente esistita in un'epoca più o meno lontana, e facendone l'etichetta di una costruzione altrettanto eterogenea quanto le precedenti, perché, se essi naturalmente utilizzano più o meno quel che possono arrivare a sapere di quella tradizione sulla quale hanno messo gli occhi, sono ben costretti a completare questi dati sempre assai frammentari, e sovente anche in parte ipotetici, ricorrendo ad altri elementi presi in prestito altrove o persino del tutto immaginari. In ogni caso, il minimo esame di tutti questi prodotti è sufficiente a far risaltare lo spirito specificamente moderno che vi ha presieduto, e che si traduce invariabilmente con la presenza di qualcuna di quelle stesse "idee direttrici" alle quali abbiamo fatto allusione in precedenza; non ci sarebbe dunque bisogno di spingere le ricerche più lontano e di darsi la pena di determinare esattamente e in dettaglio la provenienza reale di tale e talaltro elemento di un simile insieme, poiché questa sola constatazione dimostra già assai bene, e senza lasciar posto al

minimo dubbio, che ci si trova in presenza di nient'altro che una contraffazione pura e semplice.

Uno dei migliori esempi che si possa dare di quest'ultimo caso, sono le numerose organizzazioni che, nell'epoca attuale, si definiscono "rosacrociane", e che, va da sé, non mancano d'essere in contraddizione le une con le altre, e persino di combattersi più o meno apertamente, pur pretendendo egualmente di essere i rappresentanti di una sola ed unica "tradizione". Infatti, possiamo dare interamente ragione a ciascuna di esse, senza alcuna eccezione, quando denuncia le sue concorrenti come illegittime e fraudolente; e capita sovente che, in simili dispute, tanto più curiose perché si producono in ambienti in cui non si fa che parlare ininterrottamente di "fraternità universale", si vedano venire alla luce documenti davvero molto edificanti sul conto degli uni e degli altri! Come che sia, non ci furono sicuramente mai altrettanti individui sedicenti "rosacrociani", se non persino "Rosa-Croce", da quando non ce ne sono più di autentici; aggiungeremo persino che il fenomeno dello "pseudo-rosacrocianesimo" costituisce in realtà una delle migliori prove che tali denominazioni, così come la forma speciale alla quale esse erano applicate, non sono più in uso da parte di alcuna iniziazione che abbia mantenuto fino ai nostri giorni un'esistenza effettiva. In realtà, se ci fosse ancora qualche organizzazione veramente rosacrociana, essa avrebbe certamente a sua disposizione i mezzi necessari per annientare tutte queste contraffazioni, e senza aver bisogno di ricorrere per ciò a denunce pubbliche; ma è assai meno pericoloso farsi passare come la continuazione di qualcosa che appartiene interamente al passato, soprattutto allorché le smentite sono tanto meno da temere per il fatto che quel di cui si tratta è sempre stato, come in questo caso, avvolto da una certa oscurità, sicché la sua fine è sicuramente tanto poco conosciuta quanto la sua origine; e chi dunque, tra il pubblico profano e persino tra gli "pseudo-iniziati", può sapere che cosa fu esattamente la tradizione che, durante un certo periodo, si qualificò come rosacrociana? Osservazioni simili si potrebbero applicare anche, lo diciamo di sfuggita, all'abuso che viene attualmente fatto dei nomi designanti certe "personificazioni", e che furono anticamente utilizzate da alcune organizzazioni iniziatiche; per il fatto stesso che tale abuso è possibile, se ne può dedurre che l'uso legittimo è cessato in modo definitivo. Di contro, questo non riguarda affatto un caso come quello della pretesa "Gran Loggia Bianca", di cui, come abbiamo fatto notare a diverse riprese, si argomenta sempre più sovente dappertutto, perché tale denominazione non ha mai avuto da nessuna parte il minimo carattere autenticamente tradizionale; se questo nome convenzionale può servire da "maschera" a qualcosa che abbia una qualunque realtà, non è certo, in ogni caso, nell'ambito iniziatico che conviene cercarlo.

Si è assai spesso criticato il modo in cui i "Maestri" ai quali si affidano vengono relegati in qualche regione pressoché inaccessibile dell'Asia

centrale o di un'altra parte; è questo, in effetti, un mezzo assai facile di rendere inverificabili le loro affermazioni, ma non è il solo, ed anche la lontananza temporale può giocare, a questo riguardo, un ruolo esattamente comparabile a quello della lontananza nello spazio. Così altri non esitano affatto a pretendere di ricollegarsi a qualche tradizione scomparsa da secoli, o persino da migliaia d'anni; è vero che, a meno che essi non osino giungere fino ad affermare che una simile tradizione si è perpetuata durante tutto questo tempo in modo così segreto e così ben nascosto che nessun altro al di fuori di essi può scoprirne la minima traccia, questo li priva del vantaggio apprezzabile di rivendicare una filiazione diretta e continua, che non avrebbe qui neanche più l'apparenza di verosimiglianza ch'essa può ancora avere allorché si tratta d'una forma tutto sommato recente com'è la tradizione rosacrociana; ma tale difetto sembra avere molta poca importanza ai loro occhi, perché sono talmente ignoranti delle vere condizioni dell'iniziazione ch'essi s'immaginano volentieri che un semplice ricollegamento "ideale" possa sostituire un ricollegamento effettivo; abbiamo già sufficientemente spiegato come stanno le cose, a proposito della tradizione iniziatica, per non dover nuovamente insistere su questo punto. D'altronde è ben chiaro che una tradizione si presterà tanto meglio a tutte le "ricostruzioni" fantastiche quanto più essa è completamente perduta e dimenticata, e quanto meno se ne sa sul significato reale delle vestigia che ne rimangono, ed alle quali si potrà così far dire pressoché tutto quel che si vorrà; ciascuno vi metterà naturalmente quel che sarà conforme alle sue proprie idee; senza dubbio non c'è altra ragione che questa da ricercare per spiegare il fatto che la tradizione egizia è così particolarmente "sfruttata" sotto questo aspetto, e che tanti "pseudo-iniziati" appartenenti a scuole assai diverse le attestino una predilezione che altrimenti non si comprenderebbe affatto. Dobbiamo precisare, per evitare qualunque falsa applicazione di quanto diciamo qui, che tali osservazioni non concernono affatto i riferimenti all'Egitto o altre cose dello stesso genere che talvolta possono incontrarsi anche in certe organizzazioni iniziatiche, ma che vi hanno unicamente un carattere di "leggende" simboliche, senza alcuna pretesa a vantare di fatto simili origini; stiamo prendendo in considerazione quel che si scambia per una restaurazione, valevole come tale, di una tradizione o di una iniziazione che non esiste più, restaurazione che d'altronde, anche nell'ipotesi impossibile in cui essa fosse da ogni punto di vista esatta e completa, non avrebbe in fondo altro interesse in se stessa che quello di una semplice curiosità archeologica.

Concluderemo qui tali considerazioni, perché sono ampiamente sufficienti per far comprendere che cosa sono, in generale, tutte queste contraffazioni "pseudo-iniziatiche" dell'idea tradizionale: una miscela più o meno coerente, assai meno che più, di elementi in parte presi a prestito e in parte inventati, il tutto essendo dominato dalle concezioni antitradizionali proprie allo spirito moderno, e che di conseguenza non possono in definitiva

servire che a diffondere queste concezioni facendole passare per tradizionali, vale a dire per l'esatto contrario di quel che esse sono in realtà, senza parlare dell'imbroglio consistente nello spacciare per iniziazione quel che in realtà ha un carattere puramente profano, per non dire "profanatorio". Se si facesse poi notare, come una sorta di circostanza attenuante, il fatto che c'è quasi sempre in questo, malgrado tutto, qualche elemento la cui provenienza è realmente tradizionale, risponderemo così: ogni imitazione, per essere accettabile, deve naturalmente prendere almeno qualcuno dei tratti di quanto essa simula, ma è proprio questo che ne aumenta ancor di più il pericolo; la menzogna più abile ed anche la più funesta, non è forse precisamente quella che mescola in modo inestricabile il vero con il falso, sforzandosi così di far servire l'uno al trionfo dell'altro?

A proposito di "animismo" e di "sciamanismo"

L'idea che esistano delle cose puramente "materiali" è una concezione del tutto moderna, e di cui sarebbe d'altronde assai difficile precisare esattamente il senso, perché la nozione stessa di "materia", così come la s'intende attualmente, è ben lungi dall'essere chiara, e, come abbiamo fatto notare in diverse occasioni, nelle dottrine tradizionali non si trova nulla che vi corrisponda realmente. Ma, in fondo, si può comprendere di che cosa si tratti senza l'imbarazzo di tutte le complicazioni che vi aggiungono le teorie speciali dei fisici: si tratta infatti, molto semplicemente, dell'idea che vi siano degli esseri e delle cose che sono solamente corporei, e la cui esistenza e costituzione non implicano alcun elemento di un altro ordine diverso da quello. D'altronde, è facile rendersi conto che questa idea è direttamente legata al punto di vista profano, come quello che si afferma con le scienze moderne: queste si caratterizzano essenzialmente per l'assenza di ogni ricollegamento a principi d'ordine superiore; allo stesso modo, le cose che prendono come oggetto del loro studio sono esse stesse concepite come prive di un tale ricollegamento, ed è questa, si potrebbe dire, la condizione affinché la scienza sia adeguata al suo oggetto, poiché, se ammettesse che le cose stanno diversamente, dovrebbe per ciò stesso riconoscere che la vera natura di quest'oggetto le sfugge. Forse bisognerebbe cercare altrove la ragione per la quale gli "scientisti" si sono tanto accaniti a screditare ogni concezione diversa da questa, presentandola come una "superstizione" dovuta all'immaginazione dei "primitivi", i quali, secondo loro, non possono essere altro che selvaggi o uomini dalla mentalità infantile, come vogliono le teorie "evoluzionistiche"; e, si tratti da parte loro d' incomprensione o di partito preso, riescono infatti a darne un'idea sufficientemente caricaturale perché un tale giudizio sembri del tutto giustificato a coloro che li credono sulla parola, vale a dire alla grande maggioranza dei nostri contemporanei. Vogliamo qui fare allusione, in particolare, alle teorie degli etnologi su quel che hanno convenuto chiamare l'"animismo"; un simile termine d'altronde potrebbe, a rigore, avere un senso accettabile, ma, beninteso, a condizione di comprenderlo in modo del tutto diverso da questo e di vedervi ciò che può significare etimologicamente, ed è il punto che cercheremo di spiegare il più chiaramente possibile.

Il mondo corporeo, in realtà, non dev'essere considerato come un tutto sufficiente a se stesso, né come qualcosa d'isolato nell'insieme della

manifestazione universale; al contrario, come abbiamo esposto ampiamente altre volte, esso deriva interamente dall'ordine sottile, in cui esso ha, si può dire, il suo principio immediato, e attraverso la mediazione del quale si ricollega, di grado in grado, alla manifestazione informale, quindi al non-manifestato; se fosse altrimenti, la sua esistenza non potrebbe essere che una illusione pura e semplice, una sorta di fantasmagoria dietro cui non ci sarebbe niente. In tali condizioni, non vi può essere, in questo mondo corporeo, nulla la cui esistenza non riposi in definitiva su elementi di ordine sottile, e, al di là di questi, su di un principio che può essere detto "spirituale", e senza il quale nessuna manifestazione è possibile, di qualunque grado essa sia. Se ci atteniamo alla considerazione degli elementi sottili, che devono essere così presenti in tutte le cose di questo mondo, possiamo dire che essi corrispondono a quel che costituisce l'ordine "psichico" nell'essere umano; si può dunque, secondo un'estensione del tutto naturale e che non implica alcun "antropomorfismo" ma solo un'analogia perfettamente legittima, chiamarli anche "psichici" in ogni caso o ancora "animici", perché queste due parole, se ci si riferisce al significato primario, secondo la loro derivazione rispettivamente greca e latina, sono in fondo esattamente sinonimi. Ne risulta che, quali che siano le apparenze, non possono realmente esistere degli oggetti "inanimati"; d'altronde è una conseguenza del fatto che la "vita" è una delle condizioni alle quali è sottomessa ogni esistenza corporea senza eccezioni; ed è questo anche il motivo per cui nessuno è mai potuto giungere a definire in modo soddisfacente la distinzione fra "vivente" e "non-vivente", essendo questo problema, come tanti altri nella filosofia e nella scienza moderna, insolubile perché non ha veramente nessuna ragione di essere posto, poiché il "non-vivente" non ha posto nel dominio considerato, e perché in definitiva tutto si riduce a questo riguardo a semplici differenze di gradi.

Si può dunque, se si vuole, chiamare "animismo" un tal modo di considerare le cose, intendendo con questo termine né più né meno che in esse ci sono degli elementi "animici"; ed è d'altronde evidente che tale concezione è "primitiva", ma molto semplicemente perché essa è vera, il che è pressoché esattamente il contrario di quel che gli "evoluzionisti" vogliono dire quando la qualificano così. Allo stesso tempo, e per la stessa ragione, tale concezione è necessariamente comune a ogni dottrina tradizionale; potremmo dunque dire persino che essa è "normale", tanto più che l'idea opposta, quella delle cose "inanimate", rappresenta una vera anomalia, come accade del resto per tutte le idee specificamente moderne. Ma deve essere bene inteso che non si tratta affatto, in tutto questo, di una "personificazione" delle forze naturali, e non più di quanto si tratti di una loro "adorazione", come pretendono coloro secondo i quali l'"animismo" costituisce quel che essi credono di poter definire la "religione primitiva"; in realtà, ci sono delle considerazioni che sono pertinenti unicamente al dominio della cosmologia, e che possono trovare la loro applicazione in

diverse scienze tradizionali. Va anche da sé che, quando si tratta di elementi "psichici" inerenti alle cose, o di forze dello stesso ordine che si esprimono e si manifestano attraverso di essi, tutto ciò non ha assolutamente nulla di "spirituale"; la confusione di questi due domini è, ancora una volta, puramente moderna, e senza dubbio non è affatto estranea all'idea di fare una "religione" di quello che è una scienza nel senso più esatto della parola; a dispetto della loro pretesa alle "idee chiare", i nostri contemporanei mescolano in modo molto singolare le cose più eterogenee e le più essenzialmente distinte!

Ora, è importante sottolineare che gli etnologi hanno l'abitudine di considerare come "primitive" forme che, al contrario, sono a un grado o ad un altro di degenerazione; tuttavia, assai spesso, esse non sono in realtà di un livello così basso come le loro interpretazioni fanno supporre; ma, in ogni modo, questo spiega come l'"animismo", che in definitiva non costituisce altro che un punto particolare di una dottrina, abbia potuto essere preso per caratterizzarla completamente. Infatti, in caso di degenerazione, è naturalmente la parte superiore della dottrina, vale a dire il suo lato metafisico e "spirituale", quello che sparisce sempre più o meno completamente; successivamente, quanto in origine era secondario, in particolare il lato cosmologico e "psichico", cui appartengono l'"animismo" e le sue applicazioni, assume un'importanza preponderante; il resto, anche se sussiste ancora in una certa misura, può facilmente sfuggire a chi l'osservi dal di fuori, tanto più che costui, ignorando il significato profondo dei riti e dei simboli, è incapace di riconoscervi quel che si riferisce ad un ordine superiore, e crede di poter spiegare tutto indistintamente in termini di "magia", talvolta persino di "stregoneria" pura e semplice.

Si può trovare un esempio assai chiaro di ciò che abbiamo indicato in un caso come quello dello "sciamanismo", che è generalmente considerato come una delle forme tipiche dell'"animismo"; questa denominazione, la cui origine è d'altronde assai incerta, designa propriamente l'insieme delle dottrine e delle pratiche tradizionali di certe popolazioni mongole della Siberia; ma certuni lo intendono alla stregua di ciò che, anche altrove, presenta caratteristiche più o meno simili. Per molti "sciamanismo" è pressoché sinonimo di stregoneria, cosa che è certamente inesatta, perché in esso c'è ben altro; questa parola ha così subito una deformazione inversa rispetto a quella di "feticismo", che, invece, ha davvero etimologicamente il significato di stregoneria, ma che è stato applicato a cose nelle quali questa non è affatto presente. Segnaliamo, a tale proposito, che la distinzione che taluni hanno voluto stabilire fra "sciamanismo" e "feticismo", considerati come due varietà dell'"animismo", non è forse così netta né così importante come essi pensano: che si tratti di esseri umani, come nel primo, o di oggetti qualunque, come nel secondo, a servire principalmente da "supporti" o da "condensatori", se si può dire, per certe influenze, questa non è altro che una

semplice differenza di modalità "tecniche", la quale, in definitiva, non ha assolutamente nulla di essenziale[1].

Se si considera lo "sciamanismo" propriamente detto, vi si constata l'esistenza d'una cosmologia assai sviluppata, e che potrebbe dar luogo ad accostamenti con quelle di altre tradizioni su numerosi punti, a cominciare dalla divisione in "tre mondi" che sembra costituirne la base stessa. D'altra parte, vi si trovano ugualmente riti paragonabili ad alcuni di quelli che appartengono a tradizioni di livello più elevato: certuni, per esempio, ricordano in modo sorprendente alcuni riti vêdici, e sono persino simili a quelli che derivano più manifestamente dalla tradizione primordiale, come quelli in cui i simboli dell'albero e del cigno giocano il ruolo principale. Non è dunque affatto dubbio che vi sia in esso qualche cosa che, quanto meno alle sue origini, costituiva una forma tradizionale regolare e normale; d'altronde vi si è conservata, fino all'epoca attuale, una certa "trasmissione" dei poteri necessari all'esercizio delle funzioni di "sciamano"; ma, quando si vede che costui consacra la sua attività soprattutto alle scienze tradizionali più basse, come la magia e la divinazione, si può per questo supporre che si abbia avuto in esso una degenerazione assai reale, e persino chiedersi se talvolta non si sia spinta fino ad una vera e propria deviazione, alla quale le cose di quest'ordine, allorché prendono uno sviluppo così eccessivo, possono dar luogo anche troppo facilmente.

Ci sono a tale proposito indizi assai inquietanti; uno di essi è il legame stabilito fra lo "sciamano" ed un animale, legame riguardante esclusivamente un individuo, e che, di conseguenza, non è affatto assimilabile al legame collettivo che costituisce quel che si chiama a torto o a ragione il "totemismo". D'altronde, dobbiamo dire che ciò di cui qui si tratta potrebbe, in se stesso, essere suscettibile d'una interpretazione del tutto legittima e non avere nulla a che vedere con la stregoneria; ma quel che gli conferisce un carattere più sospetto è il fatto che, presso alcune popolazioni, se non tutte, l'animale è considerato in qualche modo come una forma dello stesso "sciamano"; e da una simile identificazione fino alla "licantropia", così come essa sussiste soprattutto presso i popoli di razza nera, forse non ci corre molto.

Ma c'è ancora dell'altro: gli "sciamani", tra le influenze psichiche con le quali essi hanno a che fare, ne distinguono del tutto naturalmente di due tipi, le une benefiche e le altre malefiche, e, siccome non c'è evidentemente nulla da temere dalle prime, è delle seconde ch'essi si occupano pressoché esclusivamente; nondimeno questo sembra essere il caso più frequente, perché è possibile che lo "sciamanismo" comprenda delle forme assai varie e fra le quali ci sarebbero da fare delle differenze a questo riguardo. D'altra

---

[1] Traiamo, per quel che segue, un certo numero d'informazioni concernenti lo "sciamanismo" da un resoconto intitolato *Shamanism of the Native of Siberia*, di I. Casanowicz (estratto dallo *Smithsonian Report for 1924*), cortesemente segnalatoci da Ananda K. Coomaraswamy.

parte non si tratta affatto di un "culto" reso a tali influenze malefiche, e che sarebbe una sorta di "satanismo" cosciente, come si è talvolta supposto erroneamente; si tratta solamente di impedir loro di nuocere, di neutralizzare o di deviare la loro azione.

La stessa osservazione si potrebbe applicare anche ad altri pretesi "adoratori del diavolo" che esistono in diverse regioni; in generale, non è affatto verosimile che il vero "satanismo" possa essere praticato da un'intera popolazione. Tuttavia, non è men vero che il contatto per così dire costante con simili forze psichiche inferiori è fra i più pericolosi, in primo luogo per lo "sciamano" stesso, questo va da sé, e anche da un altro punto di vista il cui interesse è assai meno strettamente "localizzato". In effetti, può succedere che alcuni, operando in modo più cosciente e con conoscenze più estese, il che non vuole affatto dire di ordine più elevato, utilizzino queste stesse forze per tutt'altri fini, all'insaputa degli "sciamani" o di quelli che agiscono come loro, e che in ciò non giocano altro ruolo che quello di semplici strumenti per l'accumulazione delle forze in questione in punti determinati. Sappiamo che vi sono così nel mondo un certo numero di "serbatoi" d'influenze tenebrose la cui ripartizione non ha sicuramente nulla di casuale, e che servono fin troppo bene ai disegni della "contro-iniziazione".

L'errore dello "psicologismo"

Assai sovente abbiamo già segnalato i diversi travestimenti che, coscientemente o incoscientemente, gli Occidentali fanno subire alle dottrine orientali ch'essi pretendono di studiare: incoscientemente, quando si tratta d'una incomprensione del tutto involontaria, dovuta semplicemente all'influenza di certe idee preconcette delle quali è impossibile sbarazzarsi; coscientemente, almeno in una certa misura, quando vi si aggiunge la volontà, sia di disprezzare tali dottrine, sia di utilizzarle in vista di una qualunque propaganda. In quest'ultimo caso rientra particolarmente il tentativo fatto, da qualche anno, di trasformare in "misticismo" le dottrine di cui si tratta, e più specialmente i loro aspetti d'ordine esoterico o iniziatico, benché, naturalmente, tutti coloro che accettano questa interpretazione non si rendano affatto conto dei progetti ai quali essa corrisponde in realtà. In questi ultimi tempi, abbiamo notato la crescente diffusione di un'altra interpretazione ancora, che, a dire il vero, ci sembra rientrare piuttosto nella categoria delle deformazioni incoscienti, ma che non è per questo meno errata né forse meno pericolosa, e che presenta persino degli aspetti singolarmente inquietanti: vogliamo parlare dell'interpretazione in termini "psicologici", soprattutto quando essa è concepita secondo le teorie delle scuole più recenti, perché allora non si tratta più solamente di una palese insufficienza, ma di una vera e propria "sovversione".

Sicuramente, quel che possiamo chiamare "psicologismo", cioè la tendenza a ricondurre tutto sistematicamente a spiegazioni di ordine psicologico, non è affatto una cosa del tutto nuova nel mondo occidentale; non è, in fondo, che un semplice caso particolare dell'"umanesimo", inteso, secondo il senso proprio della parola, come riduzione di tutte le cose a elementi puramente umani. Sempre questo "psicologismo" implica una concezione assai ristretta dello stesso individuo umano e delle sue possibilità, perché la psicologia "classica" si limita a considerare alcune delle manifestazioni più esteriori e più superficiali del "mentale", quelle che sono in rapporto più o meno diretto con la modalità corporea dell'individuo. È, lo diciamo di sfuggita, la ragione per la quale facciamo sempre una differenza fra i due termini "psicologico" e "psichico", mantenendo a quest'ultimo la sua accezione etimologica, incomparabilmente più estesa, poiché essa può comprendere tutti gli elementi sottili dell'individualità, mentre vi è solo una porzione veramente infima di questi che rientra nel dominio "psicologico". A tali condizioni, non è più il caso di stupirsi del

carattere veramente infantile che rivestono il più delle volte le spiegazioni tratte dalla psicologia e che si pretende di applicare a cose che non rientrano per nulla nella sua competenza, come per esempio la religione; d'altronde c'è da dire che queste cose non sono mai del tutto inoffensive, perché in ogni modo esse hanno il loro posto tra gli sforzi fatti dallo spirito antitradizionale per distruggere la nozione di ogni realtà sovra-umana. Ma, al giorno d'oggi, è il caso di considerare ancora un'altra cosa: la situazione non è più semplicemente quella che abbiamo indicato, ma si è sensibilmente aggravata a seguito dell'invasione del "subcosciente" nella psicologia, che, estendendo il suo dominio in un certo senso, ma unicamente verso il basso, rischia di mescolare a tutto ciò che essa tocca le peggiori manifestazioni dello psichismo più inferiore.

A tale proposito, faremo un'osservazione di portata più generale: dei "tradizionalisti" male avvisati si rallegrano sconsideratamente nel vedere la scienza moderna, nelle sue differenti branche, uscire dai limiti ristretti nei quali le sue concezioni si fermavano fino a questo momento, e prendere un'attitudine meno grossolanamente "materialista" di quella che essa aveva nel secolo scorso; essi s'immaginano anche volentieri che, in una certa maniera, la scienza profana finirà così per raggiungere la scienza tradizionale, il che, per ragioni di principio, è cosa del tutto impossibile. Quello di cui non si accorgono affatto è che si tratta in realtà di una nuova tappa nello sviluppo, perfettamente logico, del piano secondo il quale si compie la deviazione progressiva del mondo moderno; il materialismo vi ha giocato il suo ruolo, ma attualmente la negazione pura e semplice ch'esso rappresenta è divenuta insufficiente; essa è servita efficacemente ad interdire all'uomo l'accesso alle possibilità d'ordine superiore, ma esso non potrà scatenare quelle forze inferiori che sole possono condurre al suo ultimo stadio l'opera di disordine e di dissoluzione. L'attitudine materialista, per il suo stesso limite, non rappresenta che un pericolo ugualmente ristretto; il suo "spessore", se si può dire, mette colui che vi si conforma al riparo da certe influenze sottili, e gli conferisce a questo riguardo una sorta d'immunità del tutto paragonabile a quella del mollusco che dimora strettamente racchiuso nella sua conchiglia; ma, se si pratica a questa conchiglia, che qui rappresenta l'insieme delle concezioni scientifiche convenzionalmente ammesse, un'apertura dal basso, come diciamo continuamente a proposito delle nuove tendenze della psicologia, tali influenze distruttive vi penetreranno subito, e tanto più facilmente per il fatto che, in seguito al lavoro negativo compiuto nella fase precedente, nessun elemento d'ordine superiore potrà intervenire per opporsi alla loro azione. Si potrebbe ancora dire che il periodo del materialismo non costituisce che una sorta di preparazione teorica, mentre quella dello psichismo inferiore che gli succede comporta una "pseudo-realizzazione", diretta in senso contrario a quello di una vera realizzazione spirituale, e che in questo imita, nella misura in cui glielo permette l'esistenza del mondo

profano come tale, la realizzazione propriamente "infernale" che è quella della "contro-iniziazione", costituendo dunque pressappoco quello che è la parte exoterica di una tradizione in rapporto alla sua parte esoterica. Si potrebbe anche concludere da ciò, fra le altre cose, che la "contro-iniziazione", dopo aver preparato il mondo inculcando in esso mediante suggestione tutte le idee false o illusorie che formano la mentalità specificamente moderna, stima giunto il momento di chiamarlo ad una "partecipazione" più diretta, se non più cosciente, e di costituire così una "contro-tradizione" completa, mediante la quale essa stessa sarebbe quel che è l'iniziazione per ogni autentica tradizione, colla differenza che, beninteso, la spiritualità fa qui totalmente difetto; e si può ben dire che, anche in questo, il diavolo sembra veramente la "scimmia di Dio".

Va da sé, d'altronde, che le due fasi di cui abbiamo parlato di fatto non sono sempre rigorosamente separate, e che si può constatare attualmente la loro coesistenza in parecchi casi; in effetti sarebbe molto esagerato pretendere che la scienza materialista sia interamente scomparsa, e, nondimeno, essa potrà senza dubbio sopravvivere ancora a lungo nei manuali d'insegnamento e nelle opere di divulgazione. È così particolarmente nel caso della psicologia, da cui queste considerazioni ci hanno allontanato molto meno di quanto si potrebbe credere, perché è in essa ch'esse trovano precisamente una delle loro applicazioni più nette e più stupefacenti; una certa "psicologia da laboratorio", risultato del processo di limitazione e di materializzazione di cui la psicologia "filosofico-letteraria" dell'insegnamento universitario non rappresentava che uno stadio meno avanzato, e che non è in realtà che una sorta di branca accessoria della fisiologia, coesiste ancora con le teorie e i nuovi metodi, fra i quali i più "rappresentativi", dal punto di vista in cui ci poniamo, sono quelli che si conosce con la designazione generale di "psicanalisi"; e aggiungeremo anche che uno "psicanalista" può molto bene essere ancora materialista, per effetto della sua educazione precedente e per l'ignoranza che ha della vera natura degli elementi che egli studia o che mette in gioco; una delle caratteristiche più singolari della scienza moderna non è forse quella di non sapere mai esattamente con che cosa ha in realtà a che fare?

Vi è certamente molto di più che un semplice problema di vocabolario nel fatto, assai significativo di per se stesso, che la psicologia attuale non considera mai altro che il "subconscio", e non il "superconscio" che dovrebbe logicamente esserne il correlativo; c'è in questo, senza dubbio ed anche se coloro che utilizzano una tale terminologia non se ne rendono affatto conto, l'espressione di una estensione che si opera unicamente verso il basso. Certuni adottano persino, come sinonimo o equivalente di "subconscio", il termine di "inconscio", che, preso alla lettera, sembrerebbe riferirsi ad un livello ancora più basso, ma che, a dire il vero, corrisponde meno esattamente alla realtà; se ciò di cui si tratta fosse veramente inconscio, non vediamo bene come sarebbe persino possibile parlarne, e

soprattutto in termini psicologici. Come che sia, quel che è ancora degno di nota è la strana illusione in virtù della quale gli psicologi giungono a considerare tanto più "profondi" certi stati quanto più essi sono semplicemente inferiori; non vi è forse già in questo come un indice della tendenza ad andare in senso opposto alla spiritualità, la sola che può esser detta veramente profonda, poiché soltanto essa appartiene al principio e al centro stesso dell'essere?

Notiamo anche che, mediante l'appello al "subconscio", la psicologia tende sempre più a raggiungere la metafisica, nella quale, per una coincidenza quanto meno bizzarra, certi "tradizionalisti" ripongono al giorno d'oggi delle speranze tanto ingiustificate quanto quelle che ispira loro il nuovo orientamento della scienza ordinaria; e, nella stessa misura, essa si avvicina inevitabilmente allo spiritismo e ad altre cose più o meno simili, tutte appoggiantesi, in definitiva, sugli stessi elementi oscuri dello psichismo inferiore. Se queste cose, la cui origine e il cui carattere sono più che sospetti, figurano così come movimenti "precursori" della recente psicologia, e se quest'ultima giunge, fosse pure per un cammino indiretto, ad introdurre gli elementi in questione nel dominio corrente di quel che è ammesso come scienza "ufficiale", è molto difficile pensare che il vero ruolo di questa psicologia, allo stato presente del mondo, possa essere diverso da quello che indicavamo precedentemente.

Il dominio della psicologia non essendosi affatto esteso verso l'alto, il "superconscio", come dicevamo poc'anzi, le rimane così completamente estraneo e più precluso che mai; e, anche quando le capita d'incontrare qualcosa che vi si riferisce, invece di riconoscere la propria ignoranza a tale riguardo, essa pretende di annetterlo puramente e semplicemente assimilandolo al "subconscio". Ritroviamo qui quella confusione fra psichico e spirituale sulla quale abbiamo già attirato l'attenzione, per di più aggravata ancora dal fatto che essa si verifica con quel che vi è di più basso nel dominio psichico; è in questo che risiede la "sovversione" alla quale facevamo allusione all'inizio, ed è quel che ha particolarmente luogo, così come spiegheremo in modo più completo nel seguito, nel caso dell'interpretazione psicologica delle dottrine orientali.

***

Abbiamo fatto notare, nelle precedenti occasioni, che le deformazioni più grossolane, fra quelle che hanno corso in Occidente, per esempio quelle che vogliono vedere nei metodi dello *Yoga* una sorta di "cultura fisica" o di terapia d'ordine semplicemente fisiologico, sono, per la loro stessa grossolanità, meno pericolose di quelle che si presentano sotto degli aspetti più sottili. La ragione non è solamente che quest'ultime rischiano di sedurre degli spiriti sui quali le altre non potrebbero avere alcuna presa; questa ragione sicuramente esiste, ma ce n'è un'altra, di una portata molto più generale, che è quella stessa per la quale le concezioni materialiste, come abbiamo spiegato, sono meno pericolose di quelle che fanno appello allo

psichismo inferiore. Ora non si può contestare che, fra le deformazioni in cui interviene lo psichismo più basso, è necessario collocare quelle che pretendono di stabilire una comparazione e persino un'assimilazione più o meno completa fra gli stessi metodi dello *Yoga* e le più recenti tecniche della psicologia occidentale, vogliamo dire quelle che derivano dalle diverse varietà della "psicanalisi".

Beninteso, lo scopo puramente spirituale, il quale solo costituisce essenzialmente lo *Yoga* come tale, e senza il quale l'uso stesso di questa parola non è altro che una vera presa in giro, non è meno totalmente misconosciuto in quest'ultimo caso che in quello in cui non si tratta che di "cultura fisica": lo *Yoga* non è una terapia psichica più di quanto non sia una terapia corporea; i suoi procedimenti non sono in alcun modo e a nessun grado un trattamento per squilibri qualsiasi; ben lungi da ciò, essi si rivolgono al contrario esclusivamente a persone che, per poter realizzare lo sviluppo spirituale che ne è l'unica ragion d'essere, devono già risultare, per quanto riguarda le loro disposizioni naturali, quanto più perfettamente equilibrate possibile; ci sono in questo delle condizioni che, come si comprenderà senza fatica, rientrano strettamente nel problema delle qualifiche iniziatiche. C'è appena il bisogno di aggiungere che non si tratta affatto di esercizi "pedagogici": l'educazione profana non ha di certo niente a che vedere con l'iniziazione, né con la spiritualità ch'essa piuttosto tenderebbe proprio a soffocare; e ancora a questo riguardo, noteremo solo il sorprendente controsenso che consiste nel prendere come una "scienza della vita" quel che precisamente è destinato a permettere all'essere di oltrepassare la vita, così come tutte le altre limitazioni dell'esistenza condizionata. Queste considerazioni basterebbero ampiamente a dimostrare tutto quel che c'è di sbagliato nella pretesa dello "psicologismo" di annettersi certe dottrine orientali e i loro metodi propri di "realizzazione"; ma c'è ancora quel che noi potremmo chiamare il suo lato infantile, d'una ingenuità che arriva talora fino alla stupidità, ma incomparabilmente meno grave del lato veramente "satanico" sul quale dobbiamo ora ritornare in modo più preciso.

Questo carattere "satanico" appare con una nettezza del tutto particolare nelle interpretazioni psicanalitiche del simbolismo, o di quel che è considerato come tale a torto o a ragione; facciamo questa restrizione perché su questo come su tanti altri punti ci sarebbero, se si volesse entrare nei dettagli, molte distinzioni da fare e molte confusioni da dissipare: così, per fare solamente un esempio tipico, un sogno nel quale si esprime qualche ispirazione "sovra-umana" è veramente simbolico, mentre un sogno ordinario non lo è affatto, quali che possano essere le apparenze esteriori. Va da sé che gli psicologi delle scuole precedenti avevano già tentato molto spesso di spiegare il simbolismo alla loro maniera e di riportarlo alla misura delle loro proprie concezioni; in un simile caso, se è veramente di simbolismo che si tratta, queste spiegazioni mediante elementi puramente

umani misconoscono quel che ne costituisce tutto l'essenziale; se al contrario non si tratta realmente che di cose umane, non è più altro che un falso simbolismo, ma il fatto stesso di designarlo con questo nome implica ancora lo stesso errore sulla natura del vero simbolismo. Questo si applica ugualmente alle considerazioni alle quali si abbandonano gli psicanalisti, ma con una differenza: che non è più dell'umano che si deve solamente parlare, ma anche, in gran parte, dell'"infra-umano"; si ha dunque a che fare questa volta, non più con un semplice abbassamento, bensì con una totale sovversione; ed ogni sovversione, anche se essa è dovuta, almeno immediatamente, all'incomprensione e all'ignoranza, è sempre, in se stessa, propriamente "satanica". D'altra parte, il carattere generalmente ignobile e ripugnante delle interpretazioni psicanalitiche costituisce, a tale riguardo, un "marchio" che non potrebbe ingannare; e quel che è ancora particolarmente significativo dal punto di vista in cui ci poniamo, è che, come abbiamo mostrato in una delle nostre opere, questo stesso "marchio" si ritrova precisamente anche in certe manifestazioni spiritiche[1]; ci vorrebbe sicuramente molta buona volontà per vedere in questo nient'altro che una semplice "coincidenza". Gli psicanalisti possono naturalmente essere, nella maggior parte dei casi, tanto incoscienti quanto lo sono gli spiritisti di quel che realmente si nasconde dietro a tutto questo; ma sia gli uni che gli altri appaiono ugualmente come "guidati" da una volontà sovversiva che utilizza in entrambi i casi degli elementi dello stesso ordine, se non esattamente identici, una volontà che, quali che siano gli esseri nei quali essa è incarnata, è certamente ben cosciente almeno in costoro, e corrisponde a intenzioni senza dubbio molto differenti da tutto ciò che possono immaginare coloro i quali non sono altro che gli strumenti inconsapevoli per mezzo dei quali si esercita la loro azione.

In queste condizioni è fin troppo evidente che l'uso principale della psicanalisi, che è la sua applicazione terapeutica, non può che essere estremamente pericoloso per coloro che vi si sottopongono, e persino per coloro che l'esercitano, perché queste cose sono di quelle che non si possono mai maneggiare impunemente; non sarebbe affatto esagerato vedervi uno dei mezzi posti in opera per accrescere il più possibile lo squilibrio del mondo moderno, ed un altro esempio dei quali è fornito dall'uso similare della "radiestesia" perché, anche qui, ci sono elementi psichici della stessa qualità che entrano in gioco. Coloro che praticano questi metodi sono, non ne dubitiamo affatto, al contrario ben persuasi del beneficio dei loro risultati; ma è proprio grazie a tale illusione che la loro diffusione è stata resa possibile, ed è in questo che si può vedere tutta la differenza esistente fra le intenzioni di simili "praticanti" e la volontà che presiede all'opera di cui essi non sono altro che collaboratori ciechi. In

---

[1] Cfr. *L'Erreur spirite* del 1923; tr. it.: *Errore dello spiritismo*, Rusconi, Milano, 1974 (N.d.C.).

realtà, la psicanalisi non può avere per effetto che quello di portare in superficie, rendendolo chiaramente cosciente, tutto il contenuto di questi "bassifondi" dell'essere che formano ciò che è chiamato "subcosciente"; quest'essere, d'altronde, è già psichicamente debole per ipotesi, poiché, se fosse altrimenti non proverebbe affatto il bisogno di ricorrere ad un trattamento del genere; egli è dunque tanto meno capace di resistere a questa "sommersione", e rischia fortemente di sprofondare irrimediabilmente in un caos di forze tenebrose imprudentemente scatenate; se tuttavia egli giunge malgrado tutto a sfuggirvi, nondimeno manterrà, per tutta la sua vita, un'impronta che sarà dentro di lui come una "macchia" indelebile.

Sappiamo bene che certuni potrebbero qui obiettare invocando una similitudine con la "discesa agli Inferi", così come si ritrova nelle fasi preliminari del processo iniziatico; ma una tale assimilazione è completamente falsa, perché il fine non ha nulla in comune, del resto non più di quanto lo abbiano le condizioni del "soggetto" nei due casi; si potrebbe parlare solamente di una sorta di parodia profana, e questa stessa vi conferisce un carattere di "contraffazione" assai inquietante. La verità è che tale pretesa "discesa agli Inferi", che non è seguita da nessuna "risalita", è semplicemente nient'altro che una "caduta nel pantano", secondo il simbolismo in uso in certi antichi misteri; si sa che questo "pantano" appariva chiaramente sulla strada che portava ad Eleusi, e che coloro i quali vi cascavano dentro erano dei profani che pretendevano l'iniziazione senza essere qualificati per riceverla, e che erano dunque vittime della loro stessa imprudenza. Aggiungeremo solamente che esistono effettivamente dei tali "pantani" nell'ordine macrocosmico così come in quello microcosmico; questo si ricollega direttamente alla questione delle "tenebre esteriori", alla quale abbiamo fatto recentemente allusione; e si potrebbero ricordare, a questo riguardo, certi passaggi evangelici il cui senso concorda esattamente con quello che abbiamo indicato. Nella "discesa agli Inferi", l'essere esaurisce definitivamente certe possibilità inferiori per potersi elevare in seguito agli stati superiori; nella "caduta nel pantano" invece, le possibilità inferiori s'impossessano di lui, lo dominano e finiscono per sommergerlo interamente.

Abbiamo parlato di "contraffazione"; questa impressione è rafforzata da altre constatazioni, come quella dello snaturamento del simbolismo che abbiamo segnalato precedentemente, snaturamento che d'altronde tende ad estendersi a tutto ciò che comporta essenzialmente degli elementi "sovra-umani", così come dimostra l'attitudine presa riguardo alle dottrine d'ordine metafisico e iniziatico come lo *Yoga*, attitudine che ci ha portato precisamente a sviluppare le presenti considerazioni. Non è ancora tutto, ed anzi c'è un'altra cosa che, sotto questo rapporto, è forse ancora più degna di nota: è la necessità imposta, a chiunque vuol praticare professionalmente la psicanalisi, di essere lui stesso preliminarmente "psicanalizzato". Questo implica innanzitutto il riconoscimento di fatto che l'essere che ha subito

questa operazione non sarà mai più quel che era prima, o che, come dicevamo poc'anzi, essa gli lascia un'impronta indelebile, come l'iniziazione, ma in qualche modo in senso inverso, poiché, invece di uno sviluppo spirituale, qui si tratta di uno sviluppo dello psichismo inferiore. D'altra parte, c'è in questo una manifesta imitazione della trasmissione iniziatica; ma, data la differenza di natura delle influenze che vi intervengono, e siccome questo ha comunque un risultato effettivo che non permette per nulla di considerare la cosa come riducentesi ad un semplice simulacro senza alcuna portata, questa trasmissione sarebbe piuttosto comparabile, in realtà, a quella che si pratica in un dominio come quello della magia, per non dire più precisamente della stregoneria. C'è d'altronde un punto molto oscuro, in quel che riguarda l'origine stessa di una simile trasmissione: l'invenzione della psicanalisi è un fatto del tutto recente; da dove i primi psicanalisti traggono i "poteri" che comunicano ai loro discepoli, e da chi essi stessi hanno potuto essere "psicanalizzati" all'inizio?[2]. Questo problema, che è tuttavia logico porre, è probabilmente assai indiscreto, ed è più che sospetto il fatto che non sia mai stata data una risposta soddisfacente; ma non ce n'è bisogno per riconoscere, in una tale trasmissione psichica, un altro "marchio" veramente sinistro per gli accostamenti ai quali essa dà luogo: la psicanalisi presenta, da questo lato, una somiglianza piuttosto terrificante con certi "sacramenti del diavolo"!

---

[2] Una risposta piuttosto eloquente all'interrogativo posto da Guénon l'abbiamo riportata nell'introduzione al trattato inedito dedicato dallo stesso Guénon ad una revisione della moderna psicologia (v. René Guénon, *Psychologie*, Arché, Milano, 2001, p. 37-38, n. 21) (N.d.C.).

L'illusione della "vita ordinaria"

Quel che si può definire il punto di vista profano non è nient'altro, come abbiamo già sovente detto, che il prodotto di una vera degenerazione spirituale, poiché non potrebbe esistere in una civiltà integralmente tradizionale, nella quale tutte le cose, a qualunque dominio esse appartengano, partecipano necessariamente al carattere sacro che è quello della tradizione stessa. Essendo oltretutto la civiltà tradizionale quella che si può propriamente considerare come normale, c'è qualcosa di veramente anormale in quel punto di vista, che consiste in definitiva, anche laddove sussistono taluni elementi tradizionali, non ancora messi del tutto da parte, nel riservargli uno spazio quanto più ridotto possibile, di modo che essi non esercitino più alcuna influenza sul resto dell'attività umana, che da quel momento in poi sarà considerata costituire un dominio profano, benché in realtà, un tale dominio non possa avere nessuna esistenza legittima; e, facendosi d'altronde tale preteso dominio profano sempre più invadente, non si tratta, in definitiva, che di una preparazione alla negazione completa di ogni tradizione, così come la si può constatare nel mondo occidentale moderno.

Da tale punto di vista profano è nata l'idea di quel che comunemente si designa come la "vita ordinaria" o la "vita corrente"; in effetti, quel che s'intende con questo è precisamente, innanzitutto, qualcosa in cui, mediante l'esclusione di ogni carattere sacro, rituale o simbolico (che lo si consideri nel senso eminentemente religioso o secondo qualunque altra modalità tradizionale, poco importa qui), nulla potrebbe intervenire in alcun modo che non sia puramente umano; e queste stesse designazioni implicano inoltre che tutto quanto supera una tale concezione è relegato in un dominio "straordinario", considerato come eccezionale, strano ed insolito; c'è dunque in questo, propriamente parlando, un rovesciamento dell'ordine normale, che non può logicamente condurre che all'ignoranza o alla negazione del "sovra-umano". Così certuni arrivano fino ad impiegare ugualmente, nello stesso senso, l'espressione "vita reale", il che, in fondo, è d'una singolare ironia, perché, in verità, quel che essi così definiscono al contrario non è che la peggiore delle illusioni; non vogliamo dire con questo che le cose di cui si tratta siano, in se stesse, prive di ogni realtà, ancor che tale realtà, che in definitiva è quella stessa dell'ordine sensibile, sia al grado più basso di tutte; ma è il modo in cui esse sono considerate che è

interamente falso, e che, separandole da ogni principio superiore, nega ad esse precisamente quel che costituisce tutta la loro realtà.

Si vede da questo come, in tale concezione della "vita ordinaria", si passi pressoché insensibilmente da uno stadio ad un altro, la degenerazione andando accentuandosi progressivamente: si comincia con l'ammettere che certe cose siano sottratte ad ogni influenza tradizionale, sono quindi tali cose che vengono considerate come normali; da lì, si arriva facilmente a considerarle come le sole "reali", il che porta a scartare come "irreale" tutto il "sovra-umano", e persino, essendo il dominio dell'umano concepito in modo sempre più strettamente limitato, fino a ridurre alla sola modalità corporea tutto quel che è semplicemente d'ordine "soprasensibile"; c'è da sottolineare come i nostri contemporanei impieghino costantemente, e senza nemmeno pensarvi, la parola "reale" come sinonimo di "sensibile", per rendersi conto ch'essi sono effettivamente a quest'ultimo livello. Si potrebbe anche dimostrare senza difficoltà che la filosofia moderna, che in definitiva non è altro che un'espressione "sistematizzata" della mentalità generale, ha seguito un percorso parallelo: esso è cominciato con l'elogio cartesiano del "buon senso", molto caratteristico a questo riguardo, perché la "vita ordinaria" è sicuramente, per eccellenza, il dominio del cosiddetto "buon senso", limitato quanto lo è essa e alla stessa maniera; poi, dal razionalismo, che in definitiva non è che un aspetto filosofico dell'"umanesimo", si arriva poco a poco al materialismo o al positivismo: che si neghi espressamente, come fa il primo, tutto quello che è al di là del mondo sensibile, o che ci si accontenti, come fa il secondo, di rifiutare di occuparsene dichiarandolo "inaccessibile" o "inconoscibile", il risultato, di fatto, è esattamente lo stesso in entrambi i casi, ed è proprio quello che noi stiamo descrivendo. Conviene solamente aggiungere che, nella maggior parte dei casi, si tratta di quel che si può definire un materialismo o un positivismo "pratico", indipendente da qualunque teoria filosofica, e che può perfettamente esistere persino fra coloro che, in buona fede, si credono ben lontani dal materialismo e dal positivismo, ma che, in ogni circostanza, non si comportano diversamente dai loro seguaci; e questo esempio mostra assai bene che la filosofia non ha, in fondo, che ben poca importanza, o che nondimeno essa ne ha nella misura in cui può essere considerata come "rappresentativa" di una certa mentalità, piuttosto che come agente di fatto su questa; una concezione filosofica potrebbe avere il minimo successo se non corrispondesse a qualcuna delle tendenze predominanti dell'epoca in cui essa è formulata? D'altronde non vogliamo affatto dire che i filosofi non giochino, come tutti gli altri, il loro ruolo nella deviazione moderna, il che sarebbe esagerato, ma solo che tale ruolo è più limitato di quanto si sarebbe portati a supporre, ed è assai diverso da quel che può sembrare esteriormente; del resto, in modo del tutto generale, quel che è più evidente è sempre, secondo le stesse leggi che reggono la manifestazione, una conseguenza piuttosto che una causa, un risultato piuttosto che un punto di

partenza, e, in ogni caso, non è mai in questo che bisogna cercare ciò che agisce in maniera veramente efficace in un ordine più profondo, che si tratti d'altronde in questo d'una azione esercitatasi in un senso normale e legittimo, o del tutto al contrario come nel caso di cui stiamo parlando.

Non abbiamo la pretesa di prender qui in esame tutti gli aspetti della questione: così, sarebbe il caso di domandarsi come l'illusione di cui si tratta si trovi collegata ad un'altra illusione, specificamente moderna, quella che pretende di ridurre tutto a degli elementi puramente quantitativi, il che costituisce propriamente il "meccanicismo". Su questo punto, noteremo solamente che questa concezione "meccanicistica", benché naturalmente anch'essa abbia la sua espressione filosofica che risale al cartesianismo, si ricolleghi più direttamente al lato "scientifico" della tendenza materialista (diciamo solo tendenza perché, teoricamente, meccanicismo e materialismo non coincidono sempre esattamente in tutti i casi), e che questa certamente ha, per diverse ragioni, molta più influenza sulla mentalità comune che non le teorie filosofiche, perché in essa c'è sempre una credenza almeno implicita nella verità di una "scienza" il cui carattere ipotetico le sfugge inevitabilmente, mentre tutto ciò che si presenta come filosofia la lascia più o meno indifferente; l'esistenza di applicazioni pratiche e utilitarie in un caso, e la loro assenza nell'altro, non vi è forse del tutto estranea. Questo ci riconduce giustamente ancora all'idea della "vita ordinaria", nella quale effettivamente entra una dose assai forte di "pragmatismo"; da quando si è convenuto che la "realtà" consiste esclusivamente in quel che cade sotto i sensi, è del tutto naturale che il valore di una cosa qualunque abbia per misura la sua capacità di produrre degli effetti d'ordine sensibile; ora è evidente che la "scienza", considerata, alla maniera moderna, come essenzialmente solidale con l'industria, se non addirittura confusa più o meno completamente con essa, deve occupare a tale riguardo il primo rango, e con ciò essa si trova mescolata il più strettamente possibile a questa "vita ordinaria" di cui essa diviene persino in qualche modo uno dei principali fattori; per contro, le ipotesi sulle quali essa pretende di fondarsi, beneficeranno esse stesse agli occhi del volgo di tale situazione privilegiata.

Detto questo, si può comprendere che, quando parliamo dell'attitudine materialista come di quella propria alla grande maggioranza dei nostri contemporanei, l'intendiamo nel senso più generale della parola, e che, di conseguenza, tale attitudine potrà implicare, in proporzioni assai diverse a seconda degli individui, il materialismo filosofico, il materialismo scientifico e il materialismo semplicemente pratico; mentre il primo spesso può persino essere totalmente assente, al contrario, il secondo, pressoché sempre, esercita un'influenza che si fa sentire, in modo più o meno cosciente, nello stesso materialismo pratico. D'altronde, va da sé, che tutto questo in fondo non costituisce altro che altrettanti aspetti diversi di una sola e medesima tendenza, ed anche che questa tendenza, come tutte quelle che sono, allo stesso titolo, costitutive dello spirito moderno, non ha certo potuto

svilupparsi spontaneamente; ci siamo sovente spiegati su quest'ultimo punto per non dovervi insistere nuovamente e ricorderemo solo quel che abbiamo detto ultimamente sul ruolo preciso che il materialismo occupa nell'insieme del "piano" secondo il quale si attua la deviazione del mondo moderno, perché si tratta di una considerazione che svilupperemo anche in seguito. Quel che è davvero singolare, e che sarebbe persino comico se si trattasse di cose meno gravi, potremmo persino dire meno sinistre, è che il materialismo, una delle cui principali pretese è quella di sopprimere ogni mistero, ha anch'esso dei "retroscena" assai misteriosi; e che, da un altro punto di vista, persino la nozione stessa di "materia", di cui esso fa per definizione la sua base, si trova certamente ad essere la più enigmatica e la meno intelligibile che ci possa essere. Beninteso, ci sono delle cose delle quali gli stessi materialisti sono perfettamente incapaci di rendersi conto, accecati com'essi sono dalle loro idee preconcette, e di cui sarebbero senza dubbio altrettanto stupiti quanto lo sarebbero di sapere che sono esistiti e che esistono persino adesso degli uomini per i quali quel che essi chiamano "vita ordinaria" sarebbe la cosa più straordinaria che si possa immaginare, poiché essa non corrisponde a nulla di quel che si verifica realmente nella loro esistenza; tuttavia così è, e, di più ancora, sono questi uomini che devono essere considerati come veramente "normali", mentre i materialisti, con tutto il loro tanto vantato "buon senso" e tutto il loro "progresso" di cui essi si considerano fieramente come il prodotto più compiuto e i rappresentanti più "avanzati", non sono, in fondo, che degli esseri in cui talune facoltà si sono atrofizzate al punto da essere completamente scomparse. D'altronde è solamente a questa condizione che il mondo sensibile può loro apparire come un "sistema chiuso", all'interno del quale si sentono perfettamente sicuri; resta da vedere come una simile illusione possa, in un certo senso e in una certa misura, essere "realizzata" di fatto nel materialismo stesso, ma anche come, malgrado ciò, essa non rappresenti in qualche modo che uno stato d'equilibrio eminentemente instabile, e come, nel punto stesso in cui ci troviamo attualmente, questa sicurezza della "vita ordinaria", sulla quale riposava fino ad oggi tutta l'organizzazione esteriore del mondo moderno, rischia fortemente di essere turbata da "interferenze" inaspettate.

***

Per comprendere come un mondo corrispondente alla concezione materialista, almeno fino ad un certo punto, possa avere qualche esistenza effettiva nel periodo stesso in cui regna questa concezione, si deve considerare che l'ordine umano e l'ordine cosmico non sono affatto separati come i moderni s'immaginano troppo facilmente, ma che al contrario essi sono strettamente legati, di modo tale che ciascuno di essi agisce costantemente sull'altro e che c'è sempre una corrispondenza fra i loro rispettivi stati. Questa considerazione è essenzialmente implicita in tutta la dottrina dei cicli, e, senza di essa, i dati tradizionali che si riferiscono ad

essa sarebbero del tutto inintelligibili; la relazione che esiste fra certe fasi critiche della storia dell'umanità e certi cataclismi che si verificano secondo determinati periodi astronomici ne è forse l'esempio più evidente, ma va da sé che questo non è che un caso estremo di tali corrispondenze, che in realtà esistono in modo continuo, benché esse siano senza dubbio meno evidenti poiché le cose non si modificano che gradualmente e pressoché impercettibilmente.

Stando così le cose, possiamo dire che, nel corso dello sviluppo ciclico, la manifestazione cosmica tutta intera, e di conseguenza, assieme ad essa, la mentalità umana che vi e inclusa, seguono un cammino "discendente", nel senso d'un allontanamento graduale dal principio, dunque dalla spiritualità principiale. Questo cammino può essere dunque descritto come una sorta di "materializzazione" progressiva dell'ambiente cosmico stesso, ed è solo quando tale "materializzazione" ha raggiunto un certo grado, già assai fortemente accentuato, che può manifestarsi correlativamente, nell'umanità, la concezione materialista, così come l'attitudine generale che le corrisponde dal punto di vista pratico e che si conforma, come abbiamo detto, alla rappresentazione di quel che si chiama "vita ordinaria"; d'altronde, senza questa "materializzazione", tutto ciò non avrebbe la benché minima giustificazione nemmeno apparente, perché la realtà ambientale le apporterebbe ad ogni istante delle smentite troppo manifeste. L'idea stessa di "materia", così come i moderni la intendono, non potrebbe veramente nascere se non a queste condizioni; quel che essa esprime non è d'altronde che un "limite" che, nella "discesa" di cui si tratta, non può essere di fatto mai raggiunto, perché un mondo in cui ci fosse qualcosa di veramente "inerte" cesserebbe immediatamente d'esistere per ciò stesso; quest'idea è dunque davvero la più illusoria che ci possa essere, poiché non corrisponde neppure al più basso grado della realtà, ma solamente a ciò che è, se ci si può esprimere così, al di sotto di ogni realtà. Si potrebbe ancora dire, in altri termini, che la "materializzazione" esiste come tendenza, ma che la "materialità", che sarebbe il raggiungimento completo di tale tendenza, è uno stato irrealizzabile; da ciò deriva, fra le altre conseguenze, che le leggi meccaniche formulate teoricamente dalla scienza moderna non sono mai suscettibili di un'applicazione esatta e rigorosa alle condizioni dell'esperienza, nella quale sussistono sempre degli elementi che sfuggono loro necessariamente, persino nella fase in cui il ruolo di tali elementi si trova in qualche modo ridotto al minimo. In tutto ciò si tratta dunque sempre di un'approssimazione, che, in questa fase, e con la riserva dei casi divenuti allora eccezionali, può essere sufficiente per le necessità pratiche immediate, ma che nondimeno implica una semplificazione assai grossolana, che le toglie ogni valore di "scienza" nel vero senso della parola; ed è anche con questa stessa approssimazione che il mondo sensibile può assumere l'apparenza di un "sistema chiuso", tanto agli occhi dei fisici che nel corso degli avvenimenti che costituiscono la "vita ordinaria".

Per giungere fino a questo, è necessario che l'uomo abbia perduto, a causa della "materializzazione" di cui abbiamo parlato, l'uso delle facoltà che normalmente gli permetterebbero di oltrepassare i limiti del mondo sensibile, perché, anche se quest'ultimo è realmente circondato da pareti divisorie più spesse, si potrebbe dire, che non lo era nei suoi stati precedenti, non è meno vero che non si potrà mai avere da nessuna parte una separazione assoluta fra diversi ordini di esistenza; una tale separazione avrebbe per effetto di rescindere dalla realtà stessa il dominio ch'essa così racchiuderebbe, sicché, persino l'esistenza di tale dominio, vale a dire in questo caso del mondo sensibile, svanirebbe immediatamente. D'altronde ci si potrebbe chiedere come una atrofia così completa e così generale di certe facoltà abbia potuto prodursi effettivamente; è stato necessario che l'uomo fosse condotto a rivolgere tutta la sua attenzione esclusivamente sulle cose sensibili, ed è per questo che ha necessariamente dovuto cominciare una simile opera di deviazione che si potrebbe chiamare la "fabbricazione" del mondo moderno, e che, beninteso, non poteva riuscire se non esattamente in questa fase del ciclo ed utilizzando, in modo "diabolico", le condizioni presenti dell'ambiente stesso. Come che sia riguardo a quest'ultimo punto, non si potrebbe fare a meno di ammirare la solenne stupidità di certe declamazioni care ai divulgatori scientifici, che si compiacciono di affermare in ogni occasione che la scienza moderna allarga senza posa i limiti del mondo conosciuto, il che è esattamente il contrario della verità: mai questi limiti sono stati così ristretti così come lo sono nelle concezioni ammesse da questa pretesa scienza profana, e mai il mondo e l'uomo si sono trovati così ristretti, al punto di essere ridotti a semplici entità corporee, private, per ipotesi, della minima comunicazione con ogni altro ordine di realtà!

C'è d'altronde ancora un altro aspetto della questione, reciproco e complementare di quello che abbiamo considerato fino ad ora: in tutto questo, l'uomo non è affatto ridotto al ruolo di un semplice spettatore, che si dovrebbe limitare a farsi un'idea più o meno vera, o più o meno falsa, di quel che succede attorno a lui; egli stesso è anzi uno dei fattori che intervengono attivamente nelle modificazioni del mondo in cui vive; e potremmo aggiungere che ne è addirittura un fattore particolarmente importante, a causa della posizione "centrale" che si trova ad occupare in questo mondo. Di conseguenza, la concezione materialista, una volta ch'essa è stata formata e diffusa in un qualunque modo, non può che concorrere a rafforzare ancor più questa "solidificazione" del mondo che l'ha inizialmente resa possibile, e tutte le conseguenze che derivano da una simile concezione non fanno che tendere a questo scopo; non facciamo allusione solamente con ciò, ai risultati diretti e fin troppo evidenti dell'attività industriale e meccanica, ma anche alle reazioni assai più generali dello stesso ambiente cosmico in presenza dell'atteggiamento assunto dall'uomo nei suoi riguardi. Si può veramente dire che taluni aspetti

della realtà si nascondono a chiunque la guardi in modo profano e materialista, e si rendono inaccessibili alla sua osservazione; non si tratta qui di un semplice modo di parlare più o meno “figurato”, come taluni potrebbero essere tentati di credere, ma dell’espressione pura e semplice d’un fatto, allo stesso modo che è un fatto che gli animali fuggano davanti a qualcuno che mostri loro un atteggiamento ostile; ed è per questo che ci sono cose che non potranno mai essere constatate da “scienziati” materialisti o positivisti, il che, naturalmente, li conferma ulteriormente nel credere alla validità delle loro concezioni, quando invece non si tratta che di una conseguenza di tali concezioni. Vi è in ciò, in qualche modo, la “controparte” della limitazione delle facoltà dell’essere umano a quelle che si riferiscono alla sola modalità corporea: mediante tale limitazione esso diviene, per così dire, incapace di uscire dal mondo sensibile; inoltre, a causa di tutto questo, esso perde ogni occasione di constatare un intervento manifesto di elementi sovrasensibili nello stesso mondo sensibile; e così per suo tramite si trova completata, per quanto è possibile, la “chiusura” di questo mondo, all’interno del quale può sembrare che la “vita ordinaria” non debba più ormai svolgersi che senza turbamenti né accidenti imprevisti, alla maniera dei movimenti d’un meccanismo perfettamente regolato; l’uomo moderno, dopo aver “meccanizzato” il mondo che lo circonda, non mira forse a “meccanizzare” se stesso meglio che può, attraverso tutte le attività che restano ancora aperte alla sua natura strettamente limitata?

Tuttavia, la “solidificazione” del mondo, per quanto lontano essa si sia spinta, non può mai essere completata, e ci sono in questo dei limiti al di là dei quali essa non potrebbe spingersi, poiché, come abbiamo detto più sopra, il suo compimento estremo sarebbe incompatibile con ogni reale esistenza, anche se essa fosse del livello più basso; ed anzi, nella misura in cui tale “solidificazione” procede, essa diviene sempre più precaria, perché la realtà più bassa è anche la più instabile; cosa che la velocità crescente e senza tregua dei cambiamenti del mondo attuale testimonia d’altronde in un modo fin troppo eloquente. Nulla può impedire che ci siano delle “fenditure” in questo preteso “sistema chiuso”, che del resto ha, per il suo carattere “meccanico”, qualche cosa di artificiale che non è di natura tale da ispirare fiducia nella sua durata; e, anche attualmente, ci sono molteplici indizi che dimostrano precisamente che il suo equilibrio instabile è sul punto di essere rotto, sicché quanto abbiamo detto del materialismo e del “meccanicismo” dell’epoca moderna potrebbe persino doversi riferire già al passato, sebbene le sue conseguenze pratiche continueranno a svilupparsi ancora per qualche tempo; e questo è talmente vero che, al momento in cui siamo, la nozione stessa di “materia” sembra essere sul punto di svanire. Solamente, il peggio è che, non essendo ancora finita la “discesa” ciclica, le “fenditure” di cui si tratta non possono che prodursi dal basso; detto in altri termini, quel che “interferisce” attraverso esse con il mondo sensibile non è altro che lo psichismo inferiore, in quel che possiede di più distruttivo e di

più dissolvente; d'altronde, non è affatto difficile comprendere che tutto quanto tende a favorire e ad estendere tali "interferenze" corrisponde, coscientemente o incoscientemente, ad una nuova fase della deviazione di cui il materialismo rappresentava uno stadio meno "avanzato", quali che possano essere le apparenze. L'irrisoria sicurezza della "vita ordinaria" è fortemente minacciata, certamente, e senza dubbio si vedrà sempre più chiaramente ch'essa non era altro che un'illusione; ma è davvero il caso di rallegrarsene, se questo significa piombare in un'illusione anche peggiore, quella di una "spiritualità a rovescio" della quale i diversi movimenti "neo-spiritualisti" che abbiamo visto nascere e svilupparsi fino ad oggi non sono altro che dei deboli e mediocri precursori?